٢٤

الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

العدد الرابع والعشرون | السنة السادسة | صيف العام ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م

الملف

في فكرة التاريخ والوعي التاريخي العربي (III)

طه جابر العلواني — علي زيعور — أبو بكر باقادر — الحسين بولقطيب
رضوان السيد — جاك فاردنبرغ — محمد أحمد بنعيش — مولود عشاق
تركي الربيعو — عبد اللطيف حسني — محيي الدين عطية — عدنان حمود

دار الاجتهاد

بيروت


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي

العدد الرابع والعشرون

السنة السادسة

صيف العام ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م

تصدر عن:

دار الاجتهاد للابحاث والترجمة والنشر

ص. ب.: 5581/14 ـ بيروت ـ لبنان ـ تلفون: 866666، 862205

ساقية الجنزير ـ بناية برج الكارلتون ـ الطابق الثاني

التوزيع في الوطن العربي وكافة انحاء العالم:

الفلاح للنشر والتوزيع
AL-FALAH Publisher & Distributor

صندوق بريد 113/6590 بيروت ـ لبنان ـ
فاكس أميركي 001-212-4781491

ـ طلبات الاشتراك محصورة بإدارة مجلة الاجتهاد

الاشتراك السنوي:

ـ المؤسسات والجامعات والهيئات في أقطار الوطن العربي وسائر الدول الأجنبية ١٠٠ دولار أميركي.
ـ الأفراد:
في أقطار الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً
خارج الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً
تدفع اشتراكات الأفراد مقدماً.

التسديد:

١ ـ إما بشيك مسحوب على أحد المصارف لأمر «دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر».
Dàr Al-Ijtuhad For Research. Translation. and Publication

٢ ـ أو بتحويل إلى العنوان التالي:
حساب «الاجتهاد»
رقم ٠٠،٠٤،٠١،٠٢٢٩٥٧ دولار أميركي
البنك السعودي اللبناني ـ الفرع الرئيسي
تلكس LABANK ٢١٤٦٩ LE ـ
ص ب. ٦٧٦٥ ـ ١١ ـ بيروت ـ لبنان

Account «AL-IJTIHAD»
No. 00,04,01,022957 in US Dollars
Saudi Lebanese Bank, Head Office
Telex: LABANK 21469 LE.
P.O. BOX: 11-6765- Beirut, LEBANON

ثبت الموضوعات


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التاريخ والاستحالة في التحوّلات التاريخية وفي الوعي بها (I)

رضوان السيد

I

كنت أُعِدُّ لهذه الأعداد من مجلة الاجتهاد حول التاريخ والوعي به؛ عندما وقعتُ على كتاب أبرهارد شمت E. Schmitt الصادر بميونيخ عام 1984 في مجلّدين بعنوان: وثائق حول الإجتياح الأوروبي للعالم. الوثائق الواردة في الكتاب كلّها شديدة الأهمية؛ لكنّ ما أثار انتباهي فيما يتعلق بمنطقتنا تلك الوثائق الواردة في المجلَّد الثاني منه عن تحركات الأسطولين البرتغالي والأسباني فبقية الأساطيل الأوروبية: سفن المدن الإيطالية، والسفن الحربية الهولندية والفرنسية والبريطانية في البحر المتوسط والأحمر وبحر العرب والخليج والمحيط الهندي؛ في القرنين الخامس عشر والسادس عشر.

يعرض المؤلّف تقارير البحّارة والقادة وصُنّاع الخرائط ورجالات السياسة والمال في العواصم الأوروبية المعنيّة آنذاك كما في المدن التجارية الإيطالية. وقد حاولتُ التعرف على مدى وعي الدولتين

المملوكية والصفوية آنذاك بالأخطار التي كانت تتهدَّدُهُما، وكيف تطور ذاك الوعي مع استيلاء العثمانيين على المشرق العربي. حاولتُ معرفة وجهة نظر أبناء المنطقة في التحركات البرتغالية بالتحديد من خلال كتابين معاصرين لتلك الأحداث هما: بدائع الزهور لابن إياس، والبرق اليماني في الفتح العثماني لقطب الدين النهروالي. وهذا الكتاب بالذات (أعني البرق اليماني) سبق لسارجنت أن استعان به في كتابه: البرتغاليون في الساحل العربي الجنوبي (1963). كما سبق لصبحي لبيب في كتابه المهمّ: تاريخ التجارة المصرية في العصور الوسطى (1965) أن استعان بابن إياس في «بدائع الزهور». وقد تبيَّن لي أنَّ اهتمامات ابن إياس والنهروالي كانت محليةً، وأنَّ ابن إياس بالذات ما كان يفرّقُ بين البرتغاليين وبقية «الفرنجة» الذين عرفهم المسلمون قبل ذلك بثلاثة قرون. بيد أنّ الأمر الأكثر إثارةً للفَزَع أنَّ الرجلين؛ بل ورجالات الدولة، ما كانوا يعرفون بالضبط من أين أتى البرتغاليون، وكيف وصلوا إلى البحر الأحمر! وكان سلطان المماليك الجراكسة بمصر ينتظر أخبار بعثته إلى جدّة لتحصينها؛ ينتظر تلك الأخبار من «مبشر الحج» الذي لم يسبق له أن كلَّفه بالاستطلاع، ولا بالتحادُث مع الأمير حسين الكردي المُرسَل لجُدَّة! حالاتُ «غياب الوعي» هذه سبق لابن خلدون أن أَطلق عليها تعبير «الخمول». وهذا توصيفٌ يعني الكثير، ويسبق الغزو البرتغاليَّ في الحدوث والسواد، ويتناول مجالات الفكر والرؤية؛ رؤية الذات والدور قبل رؤية الآخَر. ولذلك تَحْسُنُ العودةُ قليلاً للوراء لتأمُّل المجال الإسلامي الذي ساده ذاك «الخمول».

كان العالم الإسلامي في جزئه المشرقيّ الشاسع قد تعرَّض في القرن الثالث عشر للهجمة المغولية التي بلغت إحدى ذُراها بالإستيلاء على بغداد وإنهاء الخلافة العباسية. وفضلاً عن الخَسَائر البشرية الرهيبة، والدمار الفظيع الذي أحدثه الغزو المغوليّ؛ فإنّ أثَرَهُ الباقي في الحقيقة كان ضرب الأبعاد السياسية لفكرة «الأمة» وفكرة «دار الإسلام». فقد فَصَلَ المغولُ الإيلخانيون بلاد فارس والعراق عن بقية دار الإسلام المشرقية:

مصر والشام وشبه الجزيرة العربية. صحيحٌ أنّ السلطان سليمان القانوني تمكّن من انتزاع العراق من الصفويين؛ لكنَّ بلاد فارس صارت «إيران»، وتعاونت نُخبُها مع الغُزاة في إستعادة الهوية القديمة والخاصَّة التي كانت لها قبل الإسلام. وبقي الإيرانيون مسلمين؛ لكنَّ «العالمية الإسلامية» تلقَّت ضربةً قويةً ما استطاع العثمانيون من بعدُ بقوتهم العسكرية أن يشفوها من عقابيلها. وكان وزير السلاجقة الشهير نظام المُلْك قد ذكر في كتابه «سياست نامه» أنه من الضروريّ للسلطان (الذي كان تركياً) أن يعرف الفارسية؛ لكن ليس من الضروري له أن يعرف العربية! فالفارسية صارت لُغَةَ البلاط في كلِّ الدويلات التي ظهرت منذ القرن الحادي عشر، والتي كانت في غالبيتها دويلات أقامها عسكريون، وأقامتها عصبياتٌ تركية. ظلّت العربية لغةَ الدين الإسلامي وعلومه. أما بقية فروع الثقافة فتحولت تدريجياً إلى الفارسية الجديدة إلاّ في الأقاليم العربية الخالصة. بل إنّ رجلاً كالغزالي ترك رسائل فارسيةً كثيرة بعضها في قضايا كلامية وفقهية وصوفية. وكانت دوروتيا كرافولسكي (في كتابها: العرب وإيران) قد لاحظت أنّ اهتمامات المؤرّخين بإيران منذ القرن الرابع عشر الميلادي صارت محليةً ضيّقةً؛ في حين استأثرت «العالمية الإسلامية» باهتمام مؤرّخي وموسوعيي العصر المملوكي الأول. وقد استنتج الأستاذ الفضل شلق (في كتابه: الأمة والدولة) ارتباطاً بين وعي «العالمية»، ووجود عاصمة الدولة، وحواضرها الكبرى في نواحٍ وبلادٍ عربية. والمعروف أنَّ بغداد بقيت العاصمة حتّى سقوط الأُسرة العباسية؛ لكنّ الدويلات والسلطنات التي تَغَوَّلَتْ سلطاتِ الخلافة منذ القرن العاشر الميلادي اتّخذت لنفسها عواصمَ في نواحٍ غير عربية. وتحمَّلت مصر مسؤوليات «العالمية الإسلامية» بعد سقوط بغداد إلى حدٍّ إحياء الخلافة العباسية في القاهرة. وما كان أكثر سلاطين المماليك يعرفون العربية أو الإسلام جيداً؛ لكنَّ النخبة العالِمةَ التي أحاطت بهم حاصرتْهم في نموذج السلطان المُجاهد والمحرِّر والموحِّد لدار الإسلام. وقد أحدثت المواجهة مع الصليبيين والمغول حيويةً ظاهرةً لدى السلطات والنُخَب على حدٍّ سواء؛

لكنّ حالةً من الاسترخاء والاكتفاء والرضا عن الذات سيطرت منذ منتصف القرن الرابع عشر الميلادي؛ ثم ما لبثت أن تحوَّلت إلى سُباتٍ وجمود تحت وطأة ضربات تيمورلنك الصاعقة مطلع القرن الخامس عشر. وكان يمكن أن تنتهي الدولةُ المملوكيةُ الثانيةُ على يد العثمانيين عقب ضربة تيمورلنك مباشرةً لولا أنّ شواظاً من تيمورلنك نال العثمانيين أيضاً فأطال عمر دولة المماليك، مع عوامل أخرى، لقرنٍ ونيّف. وقد بلغ من يأس المقريزي المؤرِّخ المعروف، مما آلت إليه أُمور المماليك الجراكسة؛ أن ذهب إلى أنّ الخراب سيتفشَّى في سائر أنحاء المملكة كما تفشّى في القاهرة إن لم يَزُل المماليك وتزول دولتُهم!

II

يذكر المؤرّخ ابن إياس في «بدائع الزهور» تحت العام 1507م (913هـ) أنّ مبشِّر الحاجّ أو أميره عاد إلى القاهرة فأخبر السلطات بسلامة الحاجّ المصري والشامي، وأطْلع السلطان على أخبارٍ مُقلقةٍ حول زيادة نشاط وتحركات «الفرنجة» في البحر الأحمر. لكنه عزّاه بأنّ البعثة العسكرية التي أرسلها السلطان لمواجهتهم قد وصلت إلى جدَّة، وانهمكت في تحصينها، وستُحاول بعد ذلك الذهاب إلى عدن لمتابعة المهمة نفسها: «ففرح السلطان لهذه الأخبار»! ولا يعرف المؤرّخ ابن إياس مَنْ هم هؤلاء المُزعجون الذين دخلُوا إلى البحر الأحمر لأول مرةٍ بعشرين سفينة، ونهبوا سفن التجار الهنود. كما أنه لا يعرف من أين أتوا. لذلك يلجأُ إلى الحكايات والأساطير. أمّا النهروالي صاحب: «البرق اليماني» فيعرف أنهم أَتَوا من نواحي سبتة بالمغرب الأقصى؛ أمّا دخولهم إلى البحر الأحمر فيبقى لُغزاً بالنسْبة له!

والواقع أنَّ المتتبِّعَ لأخبار ابن إياس ومُعاصريه عمّا يحدُثُ خارج القاهرة ودمشق يعجبُ لضآلة معلوماتهم وأسطوريتها. فأين تلك الأخبار والمعلومات من تقارير الطبري وابن الأثير بل والمقريزي الذي توفي حوالي العام الذي وُلد فيه ابن إياس. فابن إياس مَثَلاً لا يعرف تاريخ وفاة

تيمورلنك المعاصر له، والذي خَرَّب دمشقَ عام 1401م؛ فيذكر أنه توفي في آذار (مارس) عام 1404م، أو (وهو الصحيح) في شباط (فبراير) 1405م. أمّا مقتل السلطان العثماني مراد عام 1389م اغتيالاً فيعرف به ابن إياس والمماليك بعد خمس سنوات وينصرف إبن إياس بالمناسبة لإيراد تقريرٍ عن العثمانيين يجعلُ منهم قبيلةً عربيةً حجازية! العثمانيّون الذين كانوا قد أصبحوا القوة الرئيسية التي تهدد السلطنة المملوكية في دار الإسلام هذه هي معلومات السلطات المصرية عنهم! وابن إياس نفسه يذكر عام 1384م خبر سفارةٍ ظنتها السلطات المملوكية من أصدقائها التقليديين من القبيلة المغولية الذهبية في آسيا الوسطى فأقبلت على اختصاصها بتكريم زائد. ثم تبين لهم بعد أيام أنها بعثةٌ من تتار القِرم فأقَلُّوا من اهتمامَهم بها! وعندما وصل تيمورلنكُ إلى جنوب الأناضول 1393/ 1394م خشي المماليك على ممتلكاتهم في شمال سورية فاضطروا إلى إرسال حملةٍ عسكرية جمعوا عناصرها بصعوبة. بيد أنَّ مشكلةً رئيسيةً واجهتْهم: فقد قيل لهم إن تيمورلنك لا يعرفُ العربية فلا بُدَّ من رجلٍ يعرفُ الفارسية للحديث معه عند الضرورة! وبحثوا طويلاً في القاهرة عمن يعرفُ الفارسية فلم يجدوا أحداً إلى أن قيل لهم إنَّ فقيهاً قاهرياً تَخَفَّى يعرفُ تلك اللغة الغريبة! فتتبعوه حتى وجدوه وانتزعوا منه الموافقة على الخروج مع الحملة. لكنّ حُسْنَ حظّ فقيهنا صرف تيموراً عن مهاجمة حلب ذلك الشتاء فلم تخرج الحملة واستطاع صاحبُنا أن يعود إلى بيته وطلاَّبه!

لقد بلغت القطيعةُ بين بلدان الإسلام ودياره هذه الحدود: حدود أن لا يعرفَ أحدٌ في أهمّ عواصم دار الإسلام آنذاك اللغة الفارسية! والمرجّح أنَّ الأمر ما كان أفضل بكثير في إيران وأواسط آسيا بالنسبة للعربية! ولقد كان على المسلمين وهم في حالتهم تلك أن يواجهوا أحداثاً وتحديات كانت على وشك أن تغيّر وجه العالم: الكشوف الجغرافية الأوروبية، وبدايات استعمار العالَم الجديد والقديم! وكانت تلك المواجهة تتطلب أول ما تتطلب المعرفة الصحيحة والدقيقة بما يجري عندهم وفي العالم من حولهم. والواقع أنَّ سلطاتهم ونُخَبَهُم المثقَّفة ما كانت تعرفُ إلاّ أقلّ

القليل مما يمكن أن يفيد في الموقف الجديد.

III

سيطرت في أهم أجزاء دار الإسلام في النصف الثاني من القرن الخامس عشر ثلاث دول: الدولة المملوكية الشركسية بمصر والشام والحجاز، والدولة الصفوية بإيران وأواسط آسيا، والدولة العثمانية بآسيا الصغرى. وكانت القوة العثمانية الطالعة مشدودةً إلى الصراع مع إيران من جهة، ومشغولةً، بالتوسُّع في جنوب شرق أوروبا ووسطها من جهةٍ ثانية. أما إيران فكانت تستنفد قواها في صراعها مع العثمانيين من جهة، ومع الأوزبك من جهةٍ ثانية. ولذا فإنّ التوسع البرتغالي في مغرب العالم العربيّ ومشرقه ما أثار في البداية غير قلق السلطات المملوكية بمصر والشام والحجاز وجنوب الجزيرة. واستولى العثمانيون على مصر عام 1517. لكنَّ اهتمامهم ظلّ مشدوداً إلى الناحيتين السالفتي الذكر. ففي عام 1529م حاصر العثمانيون فيينا للمرة الأولى. ومن هنا فإنَّ مصر التي كانت التدخلات البرتغالية والإيطالية تتهدَّدُ مصائرها التاريخية؛ خسرت الحرب قبل أن تدخلها: بسبب الانحطاط المملوكي، ثم عدم الاهتمام العثماني.

بدأت تجارة مصر البعيدة المدى، التجارة الآسيوية، تتعرض لمخاطر خارجية جمة منذ النصف الثاني من القرن الرابع عشر. ففي عام 1365م هاجمت سفن حربية فرنسية وجنوية وبندقية أكبر موانىء العالم التجارية آنذاك: الإسكندرية! فخرَّبتْها، وغنمت غنائم هائلة، وأخذت أسرى كثيرين. وأراد المماليك الانتقام فبنوا أُسطولاً لغزو قبرص، لكنهم ما لبثوا أن دمَّروه في صراع داخلي! وما عادت الإسكندرية آمنةً ولا محمية، كما أنَّ طرابلس الشام، ميناء دمشق، كانت تتعرض للهجمات دون أن تستطيع السلطات الدفاع عنها. لقد تغير تكتيك الأوروبيين: أرادوا أن يتولوا التجارة بأنفسهم ودونما وسطاء. لقد جمعوا خبراتٍ من خلال وكلائهم وممثليهم في المدن الساحلية والتجارية الإسلامية. والعجيب أنَّ المسلمين ما اهتموا بأن يكون لهم ممثلون ووكلاء في المدن الأوروبية

التي كانوا يتّجرون معها. وقد يعود ذلك إلى النفقات الضخمة التي كان التاجر المسلم يتكبدها نتيجة سياسات السلطات فقد بدأ رجالاتُ الدولة في العصر المملوكي الثاني يصطنعون لأنفسهم احتكارات سِلَعية (السلطان برسباري مثلاً) يفرضون على التجار بعدها شراء السِلَع بالسعر الذي يريدونه! كما أنَّ التاجر كان يتعرض للمُصادرة أو الضرائب الباهظة. وقد أدّى ذلك مع تطاول المدة إلى استنفاد ثروات أُسَرٍ تجاريةٍ كثيرةٍ، وإلى عدم الميل للاستثمار على المدى الطويل أو التفكير في إقامة وكلاء في مُدُن التعامل والاستيراد عَصْراً للنفقات. وانصرف كثيرون عن التجارة تماماً للاستثمار في الأراضي الزراعية التي كانوا يشترونها بشكلٍ غير شرعيٍّ من الضباط المماليك رغم أنها كانت إقطاعيات غير وراثية. وأدّت إجراآت ومظالم السلطات إلى ارتفاع أسعار السِلَع ارتفاعاً جنونياً. فيذكر الأستاذ صبحي لبيب أنّ البندقية نصحت تجارها بعدم النزول بسِلَعِهِمْ إلى البرّ أو الشراء من البرّ بل الانتظار في السفن من أجل التعامُل توفيراً للضريبة على الأقلّ! وهكذا وجد التجار الأوروبيون أنفسهم أواخر القرن الرابع عشر أمام أحد خيارين: إمّا اكتشاف طرق بحرية تجنّبهم المدن الساحلية والطرق البرية الإسلامية أو الإستيلاء على بعض المراكز الساحلية الإسلامية. وفي القرن الخامس عشر تمكن الأوروبيون من فعل الأمْرَين: اكتشاف طرق جديدة، والسيطرة على بعض السواحل والطرق البحرية. وما تفاقم الصراعُ ظاهراً للجوء العثمانيين إلى إعطاء امتيازاتٍ للمدن الإيطالية والقوى الأوروبية البحرية الأُخرى للافادة من عائدات التجارة.

وكان المماليك يعرفون أنَّ الأوروبيين يبحثون عن طرقٍ لتجنُّب ضرائبهم واحتكاراتهم؛ ولذلك منعوهم من التوغل في داخل البلاد، كما منعُوهم من استكشاف البحر الأحمر. لكنَّ الأوروبيين حاولوا ذلك منذ الربع الأول من القرن الخامس عشر؛ وبخاصةٍ أبناء المدن الإيطالية. فالملك البرتغالي غواو الثاني ما كان الأول في محاولة الطواف حول إفريقية من السواحل الغربية.

انصرف الأمير حسين الكردي، الذي أرسله السلطان قانصوه الغوري للتصدي للبرتغاليين لتحصين جُدَّة. بعدها مضى في أعماق المحيط الهندي لنجدة سلطنة الكُجرات التي استنجد ملكُها المسلم بالسلطان بعد أن سيطر البرتغاليون على بعض موانىء بلاده، ووقفوا حائلا دون تجارة الكجرات مع مصر. وفي عام 1508 لاقى الأمير حسين البرتغاليين جنوب بومباي وهزمهم ودمَّر عدداً من سفنهم. بيد أنه اضطر للتراجع في العام التالي أمام ضغوطهم وهجماتهم. ورفض أمير عدن التعاون مع الأسطول المملوكي لحماية الشواطىء فظلَّ الأمير حسين يطوف في البحر، ويستخدم موانىء جدّة والإسكندرية رغم البُعْد النسْبي عن مسرح الأحداث إلى أن تمكَّن من احتلال زَبيد عام 1516م. وما كان البرتغاليون هادئين في تلك الفترة. فقد حاولوا الاستيلاء على عدن ففشلوا لكنهم استولوا على هُرمُز عام 1515م. ورأى القائد المملوكي ـ كالبرتغاليين تماماً ـ أنّ عدن ضروريةٌ كنقطة انطلاق لكنه ما استطاع الاستيلاء عليها فعاد حسيراً إلى جدَّة. وفي العام التالي (1517م) سقطت السلطنة المملوكية تحت ضربات العثمانيين.

بالاستيلاء على مصر والحجاز ثم العراق عام 1536م (في عهد السلطان سليمان) سيطر العثمانيون على مدخلي المحيط الهندي. لكنّ اهتمامهم كان إلى جانب إيران بشرق أوروبا ووسطها: هناك يمكن كسْبُ أرضٍ جديدةٍ للاسلام، وهناك يحصل السلطان على لقب «الغازي». ولذا فرغم أنهم لم يهملوا شرق المتوسط والبحر الأحمر تماماً؛ فإنّ تركيزهم كان في أمكنةٍ أُخرى، واكتفوا في هذه الناحية بانتصاراتٍ صغيرة.

كانت عدن هي المشكلة الرئيسية في النظام الدفاعي المملوكي. أمّا في العهد العثماني فقد صارت اليمن كلّها مشكلة. صحيحٌ أنَّ العثمانيين سيطَروا على زبيد بعد مقاومة. لكنهم ما استطاعوا التوغُّل في الداخل إلاّ بخسائر كبيرة كما يشير لذلك النهروالي. بدأ العثمانيون بتوسيع ميناء السويس وتحصينه، وبنوا فيه، كما جلبوا إليه سفناً حربيةً حوالي العام

1530م. وعام 1536م وصلت رسل سلطان الكجرات إلى أدرنة شاكيةً للسلطان العثماني ما يفعله البرتغاليون. فقد استولوا هناك على حصن ديو، وكانوا على وشك الاستيلاء على سائر البلاد. وخرج الأسطول العثماني أخيراً إلى البحر عام 1538م بقيادة المدعوّ خادم سليمان باشا والي مصر. توقّف القائد في جدّة قليلاً ثم مضى إلى عدن حيث استُقبل - على غير المنتظَر - استقبالاً حاراً. فانتهز العثماني الفرصة وقتل الأمير وضَمّ عدن إلى ممتلكات السلطان! بعدها وصل الأسطول إلى الكجرات لمواجهة البرتغاليين. لكنْ بعدما حدث بعدن ما جرؤ السلطان هناك - ابن بهادُرشاه المقتول من جانب البرتغاليين - على مقابلة خادم سليمان باشا. وبدلاً من مواجهة البرتغاليين أخيراً سارع القائد العثماني للمغادرة والعودة إلى السويس عندما سمع أنّ مئاتٍ من السفن البرتغالية تتجه إليه! واقتنع البرتغاليون بضعف الأُسطول العثماني بمصر فحاولوا مهاجمة السويس عام 1540م.

ورغم أنَّ الأسطول بمصر ما حقّق نجاحاتٍ تُذكرُ طوال عشر سنوات؛ فإنّ العثمانيين حاولوا مرةً أُخرى أن يفعلوا شيئاً ضد البرتغاليين. ففي عام 1547م عيَّن السلطان بيري رئيس أحد ضُبَّاط البحرية العثمانية قائداً للأسطول في المحيط الهندي. وكان أول ما فعله بيري رئيس استعادة عدن من البدو الذين استولوا عليها. كما أنه استعاد مسقط من البرتغاليين، وكان على وشك استعادة هُرمُز منهم لولا أنه آثر الانسحاب إلى البصرة لأسبابٍ غير مفهومة. وكانت تلك آخر المحاولات العثمانية المهمّة لاستعادة السيطرة في البحر الأحمر والمحيط الهندي. وانشغل العثمانيون في النصف الثاني من القرن السادس عشر بالدفاع عن مواقعهم في البحر المتوسط؛ لكنهم أضاعوها أيضاً بعد هزيمة الأسطول وتدميره في ليبانتو عام 1571م في مواجهة تحالفٍ من البنادقة والأسبان والبابوية. ومنذ ذلك الحين انصرف العثمانيون كلياً عن الاهتمام الجدي بالمشرق وقضوا القرون التالية محاولين الدفاعَ عن مواقعهم في البلقان.

أما المحيط الهندي فقد سيطر فيه لعدة عقودٍ البرتغاليون. ثم نافسهم الهولنديون والبريطانيون والفرنسيون. وكما يقول تلمان ناغل T. Nagel في مقالةٍ له عن الصراع على آسيا؛ فإنّ القرن السادس عشر شهد تثبيت أقدام القوى الأوروبية في القارة القديمة براً وبحراً.

* * *

حاول ابن إياس في تقريره السالف الذكر عن أحداث العام 1507م المتصلة باندفاعات البرتغاليين وتحدياتهم في المحيط الهندي وبحر العرب والخليج؛ حاول أن يعرف: من أين أتى هؤلاء «الفرنجة»؟ وكيف دخلوا إلى تلك السواحل؟ فماذا قال؟ قال إنَّ الفرنجة الملاعين دأبوا طوال عشراتٍ من السنين على الحفر والضرب في السَدّ الذي بناه الإسكندر المقدوني لمنع يأجوج ومأجوج من اجتياح العالم. وأخيراً استطاعوا إحداث ثقبٍ ضخمٍ في جبلٍ يفصل بحر الصين عن البحر الأَوسط. ثم تابعوا الضرب في تلك المغارة إلى أن أفضت بهم إلى بحر الهند، ومن بحر الهند وصلوا إلى البحر الأحمر! فالفرنجة هؤلاء آتون مما وراء السدّ، مما وراء القوقاز! أمّا قطب الدين النهروالي فلا يمضي في الأَوهام إلى هذا الحدّ لكنه يملك تصوراتٍ ليست أقلّ وهماً. لقد أتى الفرنجة من سبتة ولامسوا طرف الكرة الأرضية عند «بحر الظلمات» من ناحية الغرب حيث اكتشفوا الجبال التي ينبع منها النيل ثم مضوا جنوباً فوجدوا مضيقاً أفضى بهم إلى الشرق فوصلوا إلى ماليندي التي استعانوا فيها بخبرات البحّار الشهير أحمد بن ماجد الذي قادهم في المحيط إلى الهند!

أمّا ابن إياس فلا يعرف شيئاً عن بحوث الفلكيين والجغرافيين العرب والمسلمين عن العالم وأجزائه ونواحيه؛ لذا فهو يلجأ إلى قصة الإسكندر ذي القرنين الشعبية التي لا تتعلّق بالجغرافيا بل بأمارات يوم القيامة. وأمّا النهروالي فلا يصدّقُ بكروية الأرض التي أَطبق عليها الفلكيون والجغرافيون العرب والمسلمون منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع

الميلادي. وحده أحمد بن ماجد يعرف كيف وصل البرتغاليون إلى الهند، ودون مساعدته. يقول ابن ماجد إنَّ الفرنجة هؤلاء استكشفوا الطرق البحرية حول إفريقية الجنوبية، مستعينين بالعلم العربي، وتقارير الرحّالة والجغرافيين العرب. وقد وسَّعوا تلك التقارير وصحَّحوها بالخبرة والتجربة والاستكشاف. وبالمعرفة والتجربة استطاعوا السيطرة على طريق الهند.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التاريخ في تصوّر الناصري للعلاقات الدولية

عبد اللطيف حسيني

شغَلَ التأليف التاريخي حيّزاً كبيراً، في إنتاجات «الناصري»(*) الفكرية، لدرجة اشتهر معها «الناصري» كمؤرخ، أكثر من اشتهاره كفقيه[1] أو كأديب[2].

وأول ما اتجه «الناصري» إلى ميدان التأليف التاريخي، أبدى اهتماماً خاصاً بالماضي المديني، إذ وضع في هذا الصَّدد مؤلفه المسمى «كشف العرين عن ليوث بني مرين[3]». ويبدو أن هذا الاهتمام الذي ابتدأ مقصوراً على الماضي المديني، سرعان ما سيتحوّل لديه، إلى اهتمام جارف، بالتأريخ لكل الماضي المغربي[4].

(*) أحمد بن خالد الناصري، مفكر مغربي (1835 ـ 1897). وُلِد بمدينة سَلا، تقلّب في عدَّة مناصب مخزنية، تفرغ بعدها للتدريس والتأليف، من أشهر مؤلفاته «الاستقصاء لأخبار المغرب الأقصى» في 9 أجزاء، طبع بمصر والدار البيضاء، 1955.

(1) من مؤلفات الناصري الفقهية: ـ الفلك المشحون بنفائس تبصرة ابن فرحون، مخطوط، الخزانة الناصرية، سَلاَ.

ـ تعظيم المنة بنصرة السنة، مخطوط، الخزانة العلمية الصبيحية، سَلاَ، في جزءين.

(2) من مؤلفات الناصري الأدبية: ـ زهْر الأفنان من حديقة ابن الونان، طبع بفاس.

ـ ديوان شعر.

ـ رسالة في إبطال دعوى أن التاء، طاء مرققة، مخطوط.

(3) أحمد بن خالد الناصري، كشف العديد عن ليوث بني مرين، مخطوط، الخزانة الناصرية، سَلا.

(4) الناصري، الاستقصاء، طبعة الدار البيضاء، 1955.

ولما كان التأليف التاريخي على مثل هذه الأهمية، ضمن مجموع إنتاج «الناصري» المعرفي، كان لا بدَّ والحالة هذه، أن يُسهم في بلورة رؤية «الناصري» للعلاقات الدولية، إلا أنه وبغية الكشف عن طبيعة إسهام التاريخ في إيجاد هذه الرؤية، يتعين علينا بدءًا، التخلي عن التصنيف المعتمد من قِبَل المختصين في دراسة العلاقات الدولية، الذين ميَّزوا في هذا الصدد بين كل من «التاريخ الديبلوماسي» و «تاريخ العلاقات الدولية»[1] باعتبارهما الشكلين الممكنين لإسهام التاريخ في مجال دراسة الظواهر الدولية.

فإذا تخلينا عن هذا التصنيف، ونظرنا إلى التاريخ، لا من حيث هو رواية للأخبار، والوقائع وفق ترتيبها الزمني، ولكن من حيث هو نظرة يلقيها شعب على ماضيه، بهدف تحقيق التواصل مع الحاضر، بل وحتى التنبؤ بالمستقبل[2]، فإذا ما تبنينا هذه النظرة، يغدو في الإمكان، الكشف عن طبيعة إسهامات التاريخ في بلورة تصوُّر «الناصري» للعلاقات الدولية. عند ذاك، يغدو التاريخ المعني بتصور «الناصري» للعلاقات الدولية، هو التاريخ الذي كتب بصدده يقول:

«إعلم أن علم التاريخ. من أجلِّ العلوم قدراً، وأرفعها منزلة وذكراً، وأنفعها عائداً وذخراً، وكفاه شرفاً، أن الله تعالى شحن كتابه العزيز، الذي لا يأتيه الباطل بين يديه. ولا من خلفه. من أخبار الأمم الماضية، والقرون الحالية، بما لم يكن لهم في ظن ولا حساب. ثم لم يكتف تعالى بذلك حتى امتنَّ به على نبيه الكريم. وجعله من جملة ما أسداه إليه من الخير العميم. فقال جلَّ وعلا: ﴿تلك القرى نقص عليك أنبائها﴾[3] وقال: ﴿وكلاً نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك﴾[4] وقال: «لقد كان

---

(1) Marcel Merle. Sociologie des relations international. p. 49 à 54.

(2) إدوارد كار، ما هو التاريخ؟ ترحمة ماهر كيالي وبيار عقل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر: لبنان، الطبعة الثانية، 1980، ص 32.

(3) الاعراف، 101.

(4) هود، 120.

في قصصهم عبرة لأولي الألباب». . . وعلم التاريخ لما كان مطلّعاً على أحوال الأمم والأجيال، ومفصحاً عن عوائد الملوك والأقيال، ومبيناً من أعراف الناس وأزيائهم، ونحلهم وأديانهم. . . كان معيناً على الفقه ولا بد، وذلك أن جُلَّ الأحكام الشرعية مبني على العُرْف، وما كان مبنياً على العُرْف، لا بدَّ أن يطرد باطراده، وينعكس بانعكاسه، ولهذا ترى فتاوى الفقهاء تختلف باختلاف الأعصار والأقطار بل والأشخاص والأحوال. . .»[1].

إنطلاقاً من هذا الذي أوردناه عن «الناصري» يتبين أن التاريخ باعتباره «عِبرة» أو «حِكمة»، والتاريخ بحكم كونه حجة والتاريخ من حيث كونه مشرعاً، هو التاريخ المسهِم في بلورة تصور «الناصري» للعلاقات الدولية.

التاريخ العِبرة:

التاريخ كمُلهم للحكمة. تاريخ متأصِّل لدى مؤرخي الإسلام. يبدو ذلك جليّاً في العناوين المنتقاة لمؤلفاتهم التاريخية، إذ تتمحور في أغلبها حول مفاهيم «العِبَر» و«مرايا الزمان». ويبدو، أن التاريخ في معناه هذا، ليس نتيجة تأمُّل المسلمين في الحوادث. بقدر ما هو نتيجة الكيفية التي بمقتضاها توجَّب على المسلمين النظر إلى التاريخ. وذلك وفق ما جاء به القرآن، الذي يؤدي إلى الاهتمام بما كان يُعتبر تاريخاً إبَّان نزوله: «قل سيروا في الأرض وانظروا كيف كانت عاقبة المجرمين»[2].

فبعث أخبار الماضي إذن، ليس الهدف منه، تسجيل الإنجازات المدهشة لحفظ ذكرى الماضي، بل إن رواية أخبار ووقائع الماضي، هي هنا، بغرض استخلاص الحكمة الكامنة من خلفها، فالتاريخ إذن في معناه هذا، المفصح عنه من قبل الوحي الإلٰهي، والمثبت من قبل «الناصري»

---

(1) الناصري، الاستقصاء، ج 1، ص 57 ـ 58.

(2) ألبان. ج. ويدجيري، المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفوشيوس إلى توينبي، ترجمة ذوقان قرقوط، دار العِلم، لبنان، بدون تاريخ، ص 130.

في استقصائه لأخبار المغرب الأقصى. هو التاريخ المُسهم في بلورة تصوره للعلاقات الدولية، فالتاريخ من حيث هو رواية للأخبار والوقائع، لا قيمة له في حدِّ ذاته، إذا نحن لم نتبين الحكمة المنطوية خلفها. وإذا كان هذا هو أحد معاني التاريخ لدى «الناصري». فقد بدا طبيعياً أن يكرِّس مفكرنا جزءًا من مجهوده في كتاب الاستقصاء. لقراءة الحِكم والعِبر، الكامنة من خلف الوقائع والأحداث التي ضمنها مؤلفه، إذ كتب في هذا الصدد، مستخلصاً الحكمة من الحروب التي ثارت بين صحابة الرسول، عقب مقتل عثمان بن عفان، يقول:

«... ها هنا فائدتان، فهذه الحروب التي ثارت بين صحابة الرسول (ﷺ) محملها الاجتهاد والذب عن الدين، وَالتمسك به على ما عُهِدَ منهم، فكانوا إذا رأوا ما يظنونه منكراً غيَّروه بإتلاف مهجهم. إلاَّ أنهم، كان منهم المجتهد المصيب، وهو ذو الأجرين كما في الحديث. ومنهم المجتهد المخطىء، وهو ذو الأجر الواحد كما في الحديث أيضاً»[1] هكذا، تبدو الحكمة المتوصَّل إليها من طرف «الناصري» في قراءته لهذه الوقائع، حكمة مطابقة تمام التطابق للحديث الشريف.

يتجسَّد هذا المعنى لنتاريخ، من جديد في تعاطي «الناصري» مع الموقف الحماسي الذي أبْدَته النخبة السياسية المغربية، خلال عهد المنصور السَّعْدي، من رغبة هذا الأخير في تعيين إبنه المأمون خليفة له، إذ علَّق على هذا الموقف قائلاً:

«... هذا الذي حكاه الفشتالي (يعني الإطناب في مزايا المأمون) على لسان القائد مؤمن في حق المأمون المذكور، هو بخلاف الواقع، كما ستقف عليه من أخباره بعد هذا إن شاء الله. ولكن المؤرخين والشعراء يمدحون ويقدحون بحسب أغراضهم، لا بحسب الواقع غالباً. لا سيما إذا كان من يعنونه بذلك مخدوماً لهم، ومنعماً عليهم، فلا ينبغي

(1) الناصري، الاستقصاء، ج 1، ص 57 ـ 58.

لمن وقف على كلام هؤلاء الصنف منهم أن يعتمد عليه...»[1].

فالواقع هنا، ينتصب كمعيار يحتكم إليه تقدير الأشخاص، عند ذاك، يغدو التاريخ بمثابة خزان للتجارب والخبرات الملهمة باستمرار للحكمة، وهو بهذا المعنى يُسهم في بلورة تصور «الناصري» للعلاقات الدولية، إذ كتب مستلهماً التاريخ بهذا المعنى يقول:

«... قال الحصين بن نمير السكوني لابن الزبير - رضي الله عنه - يوم مات يزيد: إذهب معي إلى الشام، لأدعو الناس إلى بيعتِك، فلا يتخلف عنك أحد. فقال ابن الزبير. أما دون أن أقتل بكل واحد من أهل الحجاز عشرة من أهل الشام، فلا، فجعل ابن الزبير يجهَرُ بذلك، فقال له الحصين، أكلمك سرّاً، وتكلمني جَهراً. وأدعوك إلى السلم والخلافة، وتدعوني إلى الحرب والمناجزة، كذب مَن زعم أنك داهية الغرب .اهـ. فقد عاب عليه ذلك من جهة الرأي كما ترى...»[2].

فإعادة بعث هذه الواقعة من أعماق التاريخ الإسلامي. لا يتم من قِبل «الناصري» بشكل عبثي. إن الأمر يتعلق هنا بفتوى «الناصري» عن علاقات المغرب الدولية، إثْرَ تصاعد مطالب الدول الأوروبية بالمزيد من الامتيازات في المغرب سنة 1883، إن قراءة «الناصري» لهذه الواقعة، تجعله يستلهم منها الحكمة القاضية بضرورة التخلي عن الحماس في مواجهة القضايا السياسية. ومجابهة هذه القضايا على ضوء الرأي رديف السياسة: «ذلك أنه، من وجهة نظر السياسة، يغدو عبثاً الالتجاء إلى الحرب، لإقرار ما يمكن تحقيقه عن طريق السلم. وإذ يتم استخلاص هذه الحكمة من قراءة «الناصري» لهذه الواقعة، فإنه يعمل على تدعيمها باستحضار قوله لعلي بن أبي طالب بشأن الحرب، إذ أورد عنه قوله:

«... وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه: ما دعوت إلى

(1) الناصري، الاستقصاء، ج 5، ص 93

(2) الناصري، الاستقصاء، ج 9، ص 188 ـ 189

المبارزة قط، وما دعاني إليها أحد إلا أجبته. فقيل له في ذلك، فقال: الدَّاعِ إلى الحرب باغ، والباغي مصروع»[1].

ليتوصل «الناصري» بعد ذلك إلى الخلاصة التالية:

«. . . وأيضاً، فهؤلاء الأجناس، إنما دعونا (إشارة إلى مطالِب الدول الأوروبية بالامتيازات في المغرب سنة 1883). في ظاهر الأمر إلى السلم لا إلى الحرب، وغاية مطلوبهم في هذه النازلة الاستكثار من ضروب المتاجرة التي ينشأ عنها في الغالب كثرة الممازجة بيننا وبينهم، ولعمري أن في اختلاطهم بنا ومُمازجتهم لنا لَمَضرَّة وأي مضرَّة وما يَعقِلُها إلاَّ العالِمون، ولكنها تستصغر بالنسبة لمضرَّة المحاربة. . .»[2].

بيد أن التاريخ، كمُلهم للحكمة لا يقتصر استخدامه من قبل «الناصري» لتشريع السلم في علاقات المغرب الخارجية، بل هو يُسهم أيضاً في بلورة تصور «الناصري» للحرب، إذ كتب متبيناً عدم نجاعة أسلوب الحرب، القائم على الكَرّ والفَرّ المنتهج من قِبل «الأمير عبد القادر الجزائري» في مواجهاته للفرنسيين، يقول:

«. . . إلا أن فائدة حربه (يعني حرب عبد القادر للفرنسيين) كانت تظهر في قتل النفوس. واستيلاب الأموال، وفائدة حرب الفرنسيين، كانت تظهر في انتقاص الأرض، والاستيلاء عليها، وشتان ما بينهما. . .»[3].

نفس الخلاصة، يتوصَّل إليها «الناصري» من قراءته لوقائع حرب تطوان، التي اندلعت بين المغاربة والإسبانيين سنة 1860، إذ كتب بصددها يقول:

---

(1) الناصري، الاستقصاء ج 9، ص 188

(2) نفس المرجع، ص 157

(3) نفس المرجع، ص 49

«. . . وأما مقاتلة المسلمين له (أي للإسبان)، فكانت غير منضبطة. وإنما قاتله من قاتله منهم باختياره. ومن قبل نفسه، وإن كان هناك ضبط من أمير الجيش فكلا ضبط، ومتى ظهر له أن يذهب ذهب. (. . .) لكن المقاتل من المسلمين يأتي القتال؛ وليس معه ما يأكل ولا ما يشرب. فبالضرورة إذا جاع أو عطش، ذهب يبحث عما يقيم به صلبه. ثم هم يقاتلونه على غير صف ولا تعبية، بل يتفرَّقون في الشعاب. ومخارم الأودية، وحول الأشجار، فيقاتلون من ورائها. وإذا دفعوا في نحر العدو، دفعوا زرافات ووحداناً، ثم إذا أدركهم المساء، ورفعت المناجزة، ذهب كل إلى خبائه. . .»[1].

فقراءة «الناصري» لمجموع هذه الوقائع، لم تكن لتؤدي به إلا إلى الخلاصة التي كتب بشأنها يقول:

«. . . فعدم ملاقاتهم للعدو في الكيفية القتالية، هو الذي أضرَّ بهم، وأوجب لعدوهم الظهور عليهم. إذ الشيء كما علمت، إنما يقاوم بمثله، والضدُّ إنما يدفع بضدِّه، فالتنافي إنما يحصل بين الضدَّين أو المثلين، وحربنا وحرب الإصبنيول كان من باب الخلافين، كما هو مقرر في علم الحكمة. . .»[2].

وإذا كانت رؤية «الناصري» للحروب التي خاضها المغاربة، قد أهلته للتوصُّل إلى هذه الخلاصة، فإن «الناصري» لم يكن ليتوقف عند هذا الحد. إذ تصبح قراءته لهذه الحروب، مصدراً مُلهماً لأفكاره القاضية بضرورة استبدال أسلوب الحرب المتَّبع من قبل المغاربة، إذ كتب في هذا الشأن، مستحضِراً «ابن خلدون» يقول:

«. . . وقد ذكر ابن خلدون في فصل الحروب، قتال أهل

(1) المرجع السابق، ص 96

(2) نفس المرجع، ص 97

المغرب، الذي هو المطاردة، وعابه فقال: وصفة الحروب الواقعة بين أهل الخليقة منذ أول وجودهم على نوعين، نوع بالصف صفوفاً، ونوع بالكَرِّ والفَرِّ. أما الذي بالزحف، فهو قتال العَجَم كلهم على تعاقب أجيالهم. وأما الذي بالكر والفر فهو قتال العرب والبربر، من أهل المغرب وقتال الزحف أوثق وأشد من قتال الكَرّ والفَرّ، وذلك لأن قتال الزحف ترتب فيه الصفوف. وتسوَّى كما تسوَّى القداح، أو صفوف الصلاة، ويمشون بصفوفهم إلى العدو قدماً، فلذلك تكون أثبت عند المصارع وأصدق في القتال، وأرهب للعدو، لأنه كالحائط الممتد والقصر المشيد، لا يُطمع في إزالته...»[1].

والتاريخ الحكمة، إذ يُسهم إسهاماً أساسياً في بلورة مواقف «الناصري» القاضية بضرورة تعديل أسلوب حرب المغاربة، فإنه يسهم بمعناه هذا، أيضاً، في بلورة أفكار «الناصري» الداعية إلى ضرورة إعادة هيكلة جهاز الجيش المغربي. إذ كتب في هذا الشأن يقول:

«... فالحاصل أن جيش مغربنا، إذا حضروا القتال، وكانوا على ظهور خيولهم، فهم في تلك الحال مساوون في الاستبداد لأمير الجيش، لا يملك من أمرهم شيئاً، وإنّما يقاتلون هِداية من الله وحياء من الأمير، وقليل ما هم، وقد جرَّبنا ذلك فصح، ففروا عن السلطان المولى سليمان في وقعة ظيان أولاً، وفي وقعة الشراردة ثانياً، وكان السلطان المولى عبد الرحمن أهيب في نفوسهم منه، فكانوا يلزمون غرزه، لكنهم لما بعثهم إلى تلمسان، فعلوا فعلتهم وسلكوا عاداتهم. ولما شهدوا مع الخليفة سيدي محمد بن عبد الرحمن وقعة إِيسْلِي، جاؤوا بها شنعاء، غريبة في القبح...»[2].

فالحكمة من قراءة «الناصري» للوقائع الممتدة من وقعة ظيان، إلى

---

(1) نفس المرجع، ص 87 ـ 88.

(2) الناصري، المرجع السابق، ص 190

حرب إيسْلِي ضد الفرنسيين سنة 1844، تتجسَّد في الخلَل التنظيمي الذي كان يعاني منه الجيش المغربي، لذلك لا يتردَّد «الناصري» في الدعوة، إلى إعادة بناء هيكلة جديدة للجيش، إذ كتب بهذا الشأن يقول:

«إعلم أنه واجب على الإمام، حماية بيضة الإسلام، وحياطة الرعية، وكف اليد العادية عنها، والنصح لها، والنظر فيما يصلحها، ويعود عليها نفعها في الدين والدنيا. ولا يمكن ذلك إلاَّ بجبذ قوي. وشوكة تامة، بحيث تكون يده غالبة على الكافة، وقاهرة لهم فاتِّخاذ الجبذ إذاً واجب...»[1].

فالجيش من وجهة النظر هذه، أداة تحقيق السيادة الداخلية والخارجية للدولة، ولأهمية هذه، يقترح «الناصري» تأسيس ديوان له تكون مهمته، جمع أسماء العساكر كلها، الحاضرة والغائبة، والخاصة والعامة، وعن هذا الديوان الأساسي، تتفرع دواوين صغيرة، يختص كل منها بنوع معين من العساكر. وذلك على أسس مهنية محضة. وفي تسلسل هرمي، تتفرع الدواوين الصغيرة إلى أرحاء، وعن هذه الأرحاء تنبثق تنظيمات المئين، وكل مائة بضباطها، وطبيبها، وعالمها الذي يعلمها أمر دينها»[2].

إن التاريخ باعتباره ملهماً للحكمة، في استلهامات «الناصري» له في بلورة تصوره للحرب، يبدو أقرب ما يكون إلى مفهوم التاريخ العسكري المعاصر، الذي تثار بشأنه نقاشات حول مدى فعاليته، في إبداع تصورات الحرب، ذلك أن بعض المهتمين، نظر إلى فرع المعرفة هذا، باعتباره مصدراً أساسياً لتعلم الحرب: «... إن التاريخ هو العِلم الذي ينبغي عليك أن تستقي منه على الدَّوام، فلا تقرأه، لتتعلَّم سرد القصص. بل لتتعلم الحرب والأخلاق السياسية...». وفي نفس السياق نجد «المارشال فوش» يكتب قائلاً: «... لكي تغذي جيشاً من الجيوش في

(1) الناصري، نفس المرجع، ص 103

(2) الناصري، نفس المرجع، ص 103 وما بعدها

أيام السلم، وتجعله يتجه باستمرار نحو الحرب، فليس هناك كتاب أخصب من كتاب التاريخ»[1].

إلاَّ أن هذه الحماسة للتاريخ باعتباره ملهماً لتصورات الحرب لدى هؤلاء، قد وجهت من قبل مفكرين آخرين رفضوا استلهام التاريخ بهذا الشأن. وكما عبَّر عن ذلك «إيريك موريز» فقد سجل المناخ هذا، بآن واحد، هبوط نفوذ أولئك الذين لا يريدون أن يطلبوا شيئاً من التاريخ. لأنه ليس علمياً بما فيه الكفاية. وأولئك الذين كانوا يطلبون منه كل شيء على أسس ميتافيزيقية، واستطاع التركيب التاريخي لـ «هنري بيير» أن يفرض نفسه في منتصف لطريق، هذا التركيب الذي لخصه «إيريك موريز» قائلا: «عندما كنا نعارض فلسفة التاريخ. كنا نحتج عن ازدراء ولا مبالاة الكثير من المؤرخين، إزاء فلسفات التاريخ القديمة. فقيمة التاريخ المجدية، قيمة ضعيفة، إذا اقتصرت على دراسة التغير، وعلى وصف التطور... وهي أيضاً مختلطة إلى حد ما عن وعي، بتعميمات نظرية أو تجريبية، ينبغي أن يُحلَّ محلها تعميمات علمية... إن القوانين العامة للمؤرخين هي دوماً ـ على وجه التقريب ـ قوانين التطور. وهناك قوانين من نوع آخر، لا تعطى كأنها مفتاح للتاريخ، فهي تطرح التعايش أو الوراثة، وجوهاً للتشابه، تكون تجريبية أحياناً، وأحياناً أخرى مرتبطة بأسباب... إن تعبير القانون التاريخي تعبير مقبول. إذا أخذناه كدليل للوقائع الإنسانية ذات الطابع العام، مرتبط ارتباطاً وثيقاً بوقائع فريدة وغريبة»[2].

إن المدافعين عن التاريخ العسكري، لم يطلبوا أكثر من هذا التركيب، الذي يبدو متوافقاً مع استلهامات «الناصري» له، في تصوره

(1) إيريك موريز، مدخل إلى التاريخ العسكري، تعريب أكرم الديري والمقدم الهيثم الأيوبي، الطبعة الأولى، بيروت، 1970، ص 7.

(2) إيريك موريز، المرجع السابق. ص 16

للعلاقات الدولية، إلا أن الإقرار بهذا. لا يحول دون الاعتراف، بأنه، في حالة «الناصري» لم يكن هناك تقسيم للعمل في التاريخ. إن التاريخ كمُسهم في تصوُّر «الناصري» للعلاقات الدولية، إذ كان يتفق مع الرؤى العصرية للتاريخ العسكري. فإنه لا يعدو أن يكون سوى أحد وجوه التاريخ، لدى مفكرنا، ذلك أن التاريخ لديه، يتجاوز كونه تاريخ عسكري صرف، إنه تاريخ يشمل بالإضافة إلى ذلك، الوقائع الاقتصادية، والاجتماعية، وحتى الفلكية، فمن ضمن تاريخ «الناصري» تحضر انتفاضات القبائل، وثورات المدن ممتزجة بظهور النجم ذي الذنب. والمجاعات والكوارث الطبيعية إيذاناً بوفاة سلطان، أو انهيار دولة، فالتاريخ إذن في شموليته هذه، هو المعني بالحكمة، وأيضاً بالحجَّة.

التاريخ الحجة:

لا يمكن للمتأمل في كتب التاريخ الكبرى. من الطبري، لابن الأثير إلاَّ أن يلحظ هذا المعنى للتاريخ. فهذه الكتب، تنقسم عموماً إلى ثلاثة أقسام، الأول منها، يتحدث عن الذي حدث قبل ظهور الإسلام، ويمكن القول إن هذه الأحداث قد رُويت بدافع تقديم المثل عما كانت عليه الشعوب المعنية بتلك الأحداث من ضلالة، القسم الثاني، وهو الأصل في التأليف، يُعنى أساساً بتاريخ الرسول، وَحْي، ورسالة، وصاحب رسالة، هي الأمور التي تشكل صلب هذا القسم. الطبري، مثلاً، يصل في القسم الثالث، إلى مطلع القرن الثالث للهجرة، وابن الأثير يضيف نحو ثلاث سنين، غير أن هذه الإضافات، لا تعدو كونها توضيحاً للقسم الثاني[1].

فالتاريخ بمعنى الحجَّة، هو في صلب النظرة الإسلامية للتاريخ، ويبدو أن هذه النظرة تعود بأصولها للقرآن، الأمر الذي يبدو «الناصري» متنبهاً له، إذ كتب يقول:

---

(1) د. نيقولا زيادة، لماذا تعثرت كتابة تاريخنا على أيدينا، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 12، ماي 1981، ص 81 ـ 82.

«. . . إعلم أن عِلم التاريخ من أَجَلّ العلوم قدراً، وأرفعها منزلة وذكراً، وأنفعها عائداً وذخراً، وكفاه شرفاً، أن الله تعالى شحن كتابه العزيز، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، من أخبار الأمم الماضية، والقرون الخالية، بما أفحم به أكابر أهل الكتاب. وأتى من ذلك بما لم يكن لهم في ظن ولا حساب. . .»[1].

هكذا، يبدو، أن القرآن، قد استخدم التاريخ بمثابة وسيلة إثبات ضد أهل الكتاب. فالتاريخ بهذا المعنى إذن، ليس كشفاً للمؤرخين المسلمين بما فيهم «الناصري». إنه كشف للوحي الإلٰهي، والمؤرخون المسلمون بانتقائهم لهذا المعنى للتاريخ ليسوا سوى مقلدون لما ذهب إليه هذا الوحي. وهو بهذا المعنى يسهم إسهاماً أصيلاً في بلورة تصور «الناصري» للعلاقات الدولية، إذ كتب مستلهماً هذا المعنى، في تدعيم رؤيته للكون المنشطر إلى «دار إسلام» و «دار حرب». يقول:

«. . . ذكر المؤرخون من أهل الإسلام وغيرهم، أن هؤلاء النصارى، كانوا منذ رفع عيسى إلى أن مضت 325 سنة، في غاية الشدَّة والمحنة، أينما أخذوا ثقفوا وقتلوا تقتيلاً، فأولاً من أخبار اليهود، وثانياً من ملوك الروم. وكانوا لا يروِّجون دينهم في هذه المدة إلاَّ خفية، وعلى حالة من التقية. وظاهر أن الدين الذي يكون نقله على هذه الحالة لا يوثق به لانقطاع سنده. . .»[2].

فالتاريخ يستخدم هنا من قبل «الناصري» كوسيلة للاحتجاج والطعن في الطريقة التي بمقتضاها انتشرت الديانة المسيحية. (. . . في خفية وعلى حالة من التقية). لا يكتفي «الناصري» بذلك، بل هو يعمد من جديد إلى التاريخ مستلهماً إياه في تكفير المسيحيين، إذ كتب يقول:

---

(1) الناصري، الاستقصاء، ج 1، ص 3 ـ 4.

(2) الناصري، رسالة الحواريين، مخطوط، سنقوم بنشره قريباً ضمن مجموع رسائل أحمد ابن خالد الناصري، غير المنشورة.

«. . . ذكر المؤرخون أيضاً من أهل الإسلام وغيرهم، أن علماء النصارى بعد قسطنطين كانوا في غاية الاضطراب في عقيدتهم الفاسدة، وما ينسبونه إلى عيسى من الألوهية ـ تعالى الله عن قولهم ـ بحيث عقدوا لذلك مجالس للمناظرة مرات متعددة، ومع ذلك لم يصف لهم أمر، بل يكفر بعضهم بعض، ويلعن بعضهم بعض. . .»[1].

هذا الاحتكام إلى التاريخ من قبل «الناصري» يؤدّي به في النهاية إلى الخلاصة التالية:

«. . . وبهذه الفصول القصار. تعلم قطعاً بطلان دين هؤلاء الكفار. . .»[2]. فالتاريخ يبدو هنا بمثابة وسيلة إثبات حجة تستخدم لينفي الشرعية عن المسيحية، وتكفير المسيحيين، وحتى ما إذا تم ذلك «للناصري»، فقد تم له في نفس الوقت إلحاقهم بدار الحرب الرديف المقابل لدار الإسلام، وهي الرؤية التي تشكل أحد الأركان الأساسية في تصور «الناصري» للعلاقات الدولية.

التاريخ المشرع:

التاريخ باعتباره ملهماً للتشريع، ليس بغريب في معناه هذا عن المؤرخين المسلمين. فالسَّرد التاريخي عندهم، لم يكن يستهدف معرفة الماضي فقط، بل هدف أساساً إلى تحديد حكم شرعي لصالح فرد أو جماعة، ولهذا السبب يرى أحد الباحثين أنه كثر بين المؤلفين في التاريخ أول الأمر عدد الفقهاء[3].

«الناصري». بحكم مزاوجته بين التأليف التاريخي والتأليف الفقهي لم يكن إلاّ ليتبين هذا المعنى للتاريخ. إذ كتب في هذا السياق قائلاً:

---

(1) الناصري، رسالة الحواريين.

(2) الناصري، نفس المرجع.

(3) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت، 1973، ص 86.

«... علم التاريخ، لما كان مطلعاً على أحوال الأمم والأجيال: ومفصحاً عن عوائد الملوك والأقيال، ومبيناً من أعراف الناس، وأزياءهم، ونحلهم وأديانهم (...) كان معيناً على الفقه ولا بد وذلك أن جُلَّ الأحكام الشرعية، مبني على العُرْف، وما كان مبنياً على العرف لا بُدَّ أن يطرد باطراده، وينعكس بانعكاسه. ولهذا ترى فتاوى الفقهاء تختلف باختلاف الأعصار والأقطار، بل والأشخاص والأحوال...»[1].

هكذا يبدو بالاستناد إلى هذا الوارد عن «الناصري»، أن إسهام التاريخ في التشريع هو إسهم محدود في نطاق العُرْف، مرادِف العادة لدى الفقهاء. والتي تعني في أحد تعاريفها: «ما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطباع السَّليمة»[2]. ومن ثم اعتبر العُرْف، كل ما اعتاد عليه الناس أو طائفة منهم، وألفوه من قول أو فعل، فإذا استقر تعامل الناس على لفظ أو قول معين، أطلقوه على معنى خاص. لا يوحي عند سماعه بمعنى آخر أو إذا شاع بينهم فعل معين، واستقرَّ العمل عليه أو غلب، اعتبر ذلك عندئذ عرفاً[3]، وعليه يصبح العرف في الاصطلاح الفقهي: «عادة جمهور قوم في قول أو عمل»[4]. ويعتبر العرف دليلاً شرعياً كافياً في ثبوت الأحكام الإلزامية والالتزامات التفصيلية حيثما لا دليل سواه.

ولما كانت هذه هي مكانة العرف بين مصادر الشريعة الإسلامية، فقد أحاط الفقهاء الأحكام الشرعية المبنية عليه بعدد من الضوابط والمقاييس، من بينها قاعدة «العادة محكمة» و «استعمال الناس حجة يجب العمل بها» و «المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً» و «لا ينكر تغير

(1) الناصري، الاستقصاء، ج 1، ص 4.
(2) ابن نجيم، الأشباه والنظائر. المطبعة الحسينية المصرية، 1322هـ، ص 37.
(3) عبد الوهاب خلاَّف، علم أصول الفقه، ص 99 ـ 100
(4) مصطفي أحمد الزرقاء، المدخل الفقهي العام، ج 1، المجلد 1، الطبعة السابعة، 1961، ص 118.

الأحكام بتغير الزمان»، ويبدو أن القاعدة الأخيرة، هي القاعدة التي بمقتضاها يصيح التاريخ مشرعاً. إذ كتب «الناصري» مستلهماً لها يقول:

«... قال القرافي، في كتاب الأحكام في الفرق بين الفتاوي والأحكام، في السؤال التاسع والثلاثين ما نصه: إن قلت، ما الصحيح في هذه الأحكام الواقعة في مذهب مالك والشافعي وغيرهما، المرتبة على العادة والعرف الذين كانا حاصلين حالة جزم العلماء بهذه الأحكام. فهل إذا تغيرت تلك العوائد وصارت تدل على ضد ما كانت تدل عليه أولاً، فهل ننقل هذه الفتاوى المسطورة في الكتب. ونفتي بما تقتضيه العوائد المتجددة، أو يقال، نحن مقلدون، وما لنا إحداث شرع لعدم أهليتنا للاجتهاد، فنفتي بما في الكتب المنقولة عن المجتهدين، فالجواب، إن إجراء هذه الأحكام التي مدركها العوائد، مع تغير تلك العوائد خلاف الإجماع، وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة، يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغير العادة، إلى ما تقتضيه العادة المتجددة...»[1].

فالأمر كما يبدو ليس تجديداً للتشريع أكثر مما هو إقرار بواقع حاصل، إذ ثبت تاريخياً أنه كان للعرب قبل الإسلام عادات وتقاليد، ولما ظهر الإسلام أصبح النص المبني على القرآن والسنة أساساً للتشريع. ومن ثم دخلت الأعراف التي أقرها الرسول أو عدَّلها في نطاق الوحي غير المتلو، وأصبحت جزءًا من العادات الإسلامية المبنية على السنة[2]. وفي عصر الفتوحات، والعصور اللاحقة، عثر العرب المسلمون على عادات لم يعرفوها من قبل، كما نشأت عادات جديدة. فاهتدى الفقهاء المسلمون بسنة النبي. ونظَّموا هذه الأعراف انطلاقاً مما هو وارد في الكتاب والسنة والمقاصد الغائية للتشريع. ودخلت في التشريع الإسلامي

---

(1) الناصري، الاستقصاء، ج 9، ص 185.

(2) أنظر على سبيل المثال مؤلف د. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت ـ بغداد، الطبعة الأولى، 1970.

من باب إجماع المجتهدين[1].

فالتاريخ في وجهه التشريعي هذا، يسهم هو الآخر في بناء تصور «الناصري» للعلاقات الدولية، إذ كتب مستلهماً لهذا المعنى يقول:

«إعلم أن الفقهاء رضوان الله عليهم قد نصُّوا على أنه لا يجوز بيع آلة الحرب (...) من الكفار الحربيين، لما يخشى من تقويهم بذلك على المسلمين، هذه علَّة المنع. وهي تفيد أمرين. أحدهما، أن كل ما هو في معنى السلاح، مما يفيدهم تقوية، حكمه، حكم السلاح في المنع، (...) ثانيهما، أن ما لا يتقوون به يجوز بيعه منهم كيفما كان، وعدم التقوي يكون بأحد وجهين، إما بكون ذلك المبيع ليس من شأنه التقوي به في الحرب، كبعض المأكولات والملبوسات، مما هو مسرح لهم اليوم، وقبله بزمان. وإما بكونه من شأنه أن يتقوى به، ولكنه عديم الفائدة بالنسبة إلى حالهم اليوم، لما تقرَّر من أنهم صاروا من القوة والاستعداد والتفنن في أنواع الآلات الحربية، إلى حيث صارت آلاتنا عندهم هي والخطب سواء، والدليل على ذلك، أنهم يبيعوننا أنواعاً من الآلات الحربية نقضي العجب من جودتها وإتقانها. ومع ذلك، فينقل لنا عنهم أنهم لا يبيعوننا منها إلاَّ ما انعدمت فائدته عندهم (...) وعلى هذا فتنبغي اليوم، الفتوى بجواز بيع سلاحنا منهم...»[2].

ف «الناصري» بالاستناد إلى هذا الذي أوردناه عنه، يبدو وهو بصدد مجابهة حالتين متباينتين تمام التباين عن بعضهما، الأولى منهما، تسجل لموازين قوى دولية كانت لصالح البلاد الإسلامية، تمثلها فقهاء الإسلام، وعلى ضوئها أفتوا بتحريم بيع أي شيء فيه تقوية للحربيين على المسلمين، كالحديد الذي يشتمل السلاح بكل أنواعه حتى الذروع لقوله

(1) مصطفى أحمد الزرقاء، المرجع السابق، ص 119

(2) الناصري، الاستقصاء، ج 9، ص 185.

تعالى: ﴿فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعْلَون﴾[1]. وقد حُرِّم بيع السلاح ولو كان صغيراً. كالإبرة، والحديد، لأنه أصل السلاح وكل ما هو في حكم ذلك كالحرير والديباج، فإن تمليكه مكروه أي تحريماً لأنه يصنع منه رايات الحرب[2].

فهذا التحريم المؤسس له، في ضوء واقع للقوى، متميز بالخلل لصالح البلاد الإسلامية. يبدو أنه لم يعد من مبرر في أخريات القرن 19. للاستمرار في التشبث به. فخشية الفقهاء من تقوِّي الحربيين على المسلمين، نتيجة بيعهم آلات الحرب. حكم لم يعد من فائدة ترجى منه:

«... لِما تقرر من أنهم (يعني الحربيين) صاروا من القوة والاستعداد والتفنن في أنواع الآلات الحربية، إلى حيث صارت آلاتنا عندهم هي والحطب سواء...»

بهذه الكيفية، يتدخل التاريخ لدى «الناصري» تحمسهم في تأسيس تشريعه القاضي بجواز التجارة في علاقات البلاد الإسلامية الدولية. فالدليل على ضرورة إبطال الحكم القاضي بمنع المتاجرة، إلى نقيضه بات واضحاً. وهذا الدليل إنما يتم استدعاءه من التاريخ المشرع، وهو بذلك يتعدَّى نطاق كونه رواية الأخبار ووقائع الماضي إلى مجال أرحب وأوسع، يسمح ببلورة التشريعات المناسبة للأوضاع المستجدة.

(1) سورة محمد، الآية 35.
(2) مجيد خدوري، الحرب والسلم في شرعة الإسلام، الدار المتحدة، بيروت، 1980، ص 299. وأيضاً وهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، ص 492 ـ 493.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ابن خلدون
ومشكلة فصل العلم عن السياسة

محمد محمد بنيعيش

فصل العلم عن السياسة أو فصل الدين عن السياسة موقفان عرفا في التاريخ الإسلامي على حقبتين وعلى مستويين مختلفين.

ففيما يخص فصل الدين عن السياسة فإنه لم يعرف إلا أخيراً وفي عصرنا الحالي الذي عرفت الأقطار العربية الإسلامية فيه تبعية فكرية واقتصادية وسياسية للغرب الاستعماري. وهذه التبعية اتسمت بالتقليد الأعمى للتُرَّهات الغربية وتصورات أصحابها الخاطئة حول الدين الاسلامي خصوصاً. ومن هنا فهذا النوع من التصدع والإنشطارية في تصور الدين الاسلامي وهو بعيد عن السياسة لم يكن معروفاً عند المسلمين من قبل ولم يكن يتجرأ غربي أو غيره قبل مرحلة الإستعمار أن يطرحه أو يبثه في أوساط المسلمين.

وأما فصل العلم عن السياسة فهو نظير لمسألة فصل الدين عن السياسة غير أنه قد عرف في مرحلة شبه مبكرة من تاريخ المسلمين. وذلك لما عرفه العلم من تحول ذاتي في المفاهيم والوظائف وما عرفته السياسة من اضطراب في تحديد الغايات والأهداف. وقد شخص هذا الفصل على مستويين: مستوى السياسيين العلماء ومستوى العلماء السياسيين.

وابن خلدون (808هـ) يمثل أحد الرجلين الذي مثل السياسي العالم من جهة والعالم السياسي من جهة أُخرى. فجمع بذلك بين الممارسة والتنظير. غير أنه عند التنظير طرح إشكالاً حول علاقة العلماء بالسياسة، واضعاً أسس الفصل بين المجالين. مما كان الدافع إلى تخليص هذا الاشكال من غموضه وطرحه على بساط البحث والمناقشة.

أولاً: المفهوم الثابت والمتغير للعلم والسياسة:

يقول ابن خلدون في المقدمة «فصل في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها» «والسبب في ذلك أنهم معتادون النظر الفكري والغوص على المعاني وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن أموراً كلية عامة ليحكم عليها بأمر العموم لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس ويطبقون من بعد ذلك الكلي على الخارجيات. . . »[1].

أ) بين علم الممارسة وعلم المقايسة:

إن هذا الطرح الذي صرح به ابن خلدون حول فصل العلماء عن السياسة ومناهجها ينبغي أن يستوقفنا كثيراً لما فيه من إشكال يصعب حله بمجرد نظرة وتحليل عابر لأنه يجعلنا نطرح السؤال ضرورة حول ماهية العلم المقصود في النص ونوعيته مما جعله بعيداً عن السياسة كما أن نفس التساؤل يطرح حول مفهوم السياسة عند ابن خلدون وأقسامها ووجوهها. ثم بعد ذلك يمكن الحكم على رأيه في المسألة سلباً أو إيجاباً.

ففيما يخص العلم والعلماء المقصيين عن الساحة السياسية نتساءل من جديد حول أي نوع من الابتعاد الذي يمثله العلماء مقصد النص. هل يبتعدون عن الممارسة النظرية للسياسة أم الممارسة العملية. ثم أي العلماء

(1) ابن خلدون: المقدمة، مطبعة محمد عاطف، مصر، ص421.

يقصد، هل العلماء الواقعيين المنخرطين عملياً في المجتمع أم علماء التنظير والتجريد المثالي البعيد عن الواقع ومتطلباته والسياسة وكواليسها؟

من خلال منطوق النص يظهر لنا ابن خلدون قد قصد ابتداء العلماء التجريديين والبعيدين عن الممارسة العملية للحياة ومتطلباتها. وهؤلاء يمثلون نموذجاً من التنظير الخيالي والآراء والأرائكية. أي أن صياغتهم لآرائهم أصدروها من خلال تموضعاتهم في مواقعهم الخاصة لا عن دراسة وتقصي لواقع مجتمعهم ومتطلباته، وهؤلاء في أغلبهم يمثلون النزعات الفلسفية المثالية التي تبتعد من حيث قواعدها عما تقتضيه وتسمو إليه النزعة العلمية الاسلامية الأصيلة من مطابقة بين الممارسة العقدية والتنظيرية وبين الممارسة العملية والواقعية الاجتماعية. وفي هذا يقول ابن خلدون: «وإنما يتفرع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك كالأحكام الشرعية فإنها فروع عما في المحفوظ من أدلة الكتاب والسنة فتطلب مطابقة ما في صحتها مطابقتها لما في الخارج، فهم متعودون في سائر أنظارهم الأمور الذهنية والأنظار الفكرية لا يعرفون سواها. والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها فإنها خفية».

وقد بين بوضوح في آخر هذا الفصل أهل العلم المقصودين بهذا الإبتعاد عن الساحة السياسية ومذاهبها. وذلك من خلال قوله «ومن هنا يتبين أن صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوسات فإنها تنظر في المعقولات الثواني»[1].

وعلى هذا فالتنظير السياسي الموضوعي عند ابن خلدون هو التنظير القائم على الممارسة ومعايشة الأحداث، وابن خلدون نفسه كان من الممارسين للسياسة. ولما انفصل عن الجو السياسي نظر لها من خلال الرؤية الواقعية لما تقتضيه في الحكم أو الوصول إليه وكذلك التنظير لعمر

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص422.

الدولة وشروطها... الخ. كما هو مبثوث في المقدمة كمرجع سياسي وعلمي هام.

ب) بين السياسة الموضوعية والذاتية السياسية:

أمام اتضاح مفهوم العلم المنفصل عن السياسة وممارساتها، يأتي دور تحديد مفهوم السياسة ومذاهبها، فهل السياسة عموماً عند ابن خلدون تعني حسن التصرف وتحقيق المصلحة العامة لصالح المجتمع والأمة ككل أم أن السياسة تعني محاولة الحاكم ضمان وجوده الخاص وحاشيته قبل أي اعتبار آخر؟

فإذا كانت السياسة تعني حسن التصرف وتحقيق المصلحة الجماعية العامة فأي تعارض يا ترى بين هذا المعنى وبين التنظير العلمي الذي يهدف مبدئياً إلى تحقيق هذه الغاية؟.

لا شك أن ابن خلدون يقصد في حديثه سياسة أهل زمانه التي أصبح يطبعها العامل الذاتي والتطلعات القائمة على التحكم من أجل المصلحة الخاصة وضمان الإستمرارية على حساب العدل والحق. وهو في عدة مواضيع من كتابه يميز بين السلطة القائمة على أسس علمية موضوعية وبين السلطة المبنية على الغلبة في القهر والحيلة ليس إلا. إذ يعرض لبعض عناصر التسيس وأركانه ومن بينها مبدأ العصبية. فيقول: وكذا العصبية حيث ذمها الشارع وقال «لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم». فإنما مراده حيث تكون العصبية على الباطل وأحواله كما كانت في الجاهلية. وأن يكون لأحد فخرٌ بها أو حق على أحد لأن ذلك مجانب وأفعال العقلاء. وغير نافع في الآخرة التي هي دار القرار. فأما إذا كانت العصبية في الحق وإقامة أمر الله فأمر مطلوب، ولو بطل لبطلت الشرائع إذ لا يتم قوامها إلا بالعصبية كما قلناه من قبل[1].

---

(1) ابن خلدون المقدمة، ص152.

وإذا كان هذا هو مفهوم الحكم عند ابن خلدون وأنه تحدد قيمته بحسب غاياته وخلفياته. فإن السياسة ذات الغاية المصلحية العامة ينبغي أن تكون ذات طابع علمي وذات أسس تنظيرية سليمة تشمل البشر وتصلح للأجيال السابقة واللاحقة.

ولهذا فتسيير الرسول ﷺ لشؤون الدولة الاسلامية كما جاء في كتب السير والأحاديث الصحيحة. وتأليفه بين أفرادها وجماعاتها كان قائماً على الحق العام وعلى المنهج السليم الذي يجمع بين الحكم التجريدي المتمثل في النص الالهي بما هو نص عام وشامل وربطه بالمحسوسات ومتطلبات الواقع. وبهذا فكانت السياسة في عهد الرسول ﷺ لا تنفصل عن الدين في شيء بل هي فرع منه ومرتبطة به ارتباطاً عضوياً لا يعرف فكاكاً. كما أنها كانت تعني بالمفهوم الإسلامي الإخلاص ودعاية المصلحة العامة وطرح الذات فكان الرسول ﷺ أعظم أستاذ ومرب في هذا الميدان سواء على مستوى الحكم وتسيير شؤون الأمة في الداخل والخارج أو على مستوى توزيع الثروة وإنتاجها. وكفالة الضعفاء والأيتام. فكان يؤلف بين الفئات والطوائف بأسلوب لم يسبق إليه مثيل. كما ألف بين الأوس والخزرج رغم العداء الموروث الذي كان بينهم وألف بين المهاجرين والأنصار[1] رغم اختلاف الطبائع والبيئة التي نشأ فيها هؤلاء وأولئك. كذلك استطاع أن يحافظ على استقرار الدولة الإسلامية الفتية رغم وجود معارضين لدين الإسلام ورسوله. من منافقين ويهود ونصارى. فأرسى دعائم العيش المشترك في مركز الدولة الإسلامية (بالمدينة المنورة)، مع تحديد نشاط كل طائفة على حدة كما نصت عليه أول معاهدة بعد هجرة الرسول ﷺ إلى المدينة جعلها دستوراً لكل قاطنيها[2]. وحينما تولى بعده الخلفاء الراشدون أمر المسلمين وجدنا عندهم تسابقاً وتنافساً من أجل تطبيق الحق والعدل على نفس السنة التي طبق بها

---

(1) ابن هشام، سيرة النبي ﷺ، دار الفكر، ج2، ص124.

(2) نفس المصدر، ج2، ص119.

الرسول ﷺ قبلهم اقتداء به وامتثالاً لأمره. فكان الخليفة يتنافس مع رعيته في تحقيق أعمال البر وضمان الطمأنينة والاستقرار بين الأفراد في المجتمع الإسلامي. ومن مظاهر هذا التنافس يروى أن أبا بكر الخليفة الأول كان يعول أمرأة عجوزاً لا أقارب لها تعتمد عليهم وذلك في سرية تامة. وقد تطابق أن عمر بن الخطاب بدوره عثر على هذه المرأة فسهر على إعالتها بسرية أيضا.

لكنه كلما أتى إليها بطعام إلا ووجد عندها طعاماً غيره. فسأل المرأة عن الشخص الذي يأتيها بالطعام فأكدت له أنها لا تعرفه. فعلم عمر حينئذ أن لا أحد يفعل مثل هذا المعروف ويسبقه فيه غير أبي بكر الصديق. فترصد له ذات فجرية قبل طلوع الشمس فإذا به يجده كما توقعه فلم يسعه إلا أن عانقه وهو يبكي ويقول: «سبقتني يا أبا بكر. سبقتني يا أبا بكر» أو كما ورد.

وكنموذج آخر يروى في الموضوع أي المنافسة والمراقبة بين الخليفة والرعية فقد ورد أنه «جاءت عمر برود من اليمن ففرقها على الناس برداً برداً. ثم صعد المنبر يخطب وعليه حلة منها فقال: اسمعوا رحمكم الله. فقام إليه سلمان فقال: والله لا نسمع والله لا نسمع. فقال له عمر: ولم يا أبا عبدالله؟ فقال: يا عمر تفضلت علينا بالدنيا... فرقت علينا برداً برداً. وخرجت في حلة منها. فقال الخليفة الورع: أين عبدالله بن عمر؟ فقال: ها أنذا يا أمير المؤمنين! قال: لمن إحدى هذين البردين اللذين علي؟ قال: لي. قال سلمان: أما الآن فقل نسمع ونطيع»[1].

وهذه السياسة التي كان يمارسها الخلفاء الراشدون كانت في حد ذاتها علماً قائماً بذاته. إذ لا تحتاج إلى تنظير وإنما التنظير يأتي بعد النموذج والتجربة الحية. وقد دلت التجربة على نجاحها وأعطت ثمارها.

(1) سليمان الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، دراسة مقارنة، الطبعة الثانية، 1976، دار الفكر العربي، القاهرة.

ولم يكن أبداً يوجد نشاز بين العلم والسياسة عند المسلمين لأن مفهوم العلم هو الدين نفسه. وحيث طبق الدين بمعناه الصحيح فقد وظفت السياسة على مستوى الواقع ومتطلباته.

ثانيا: النشاز التاريخي بين العلم والسياسة وخلفياته:

وحينما أخذت السياسة تخرج من مفهومها الصحيح وعرفت مفهوماً غير المفهوم الشرعي والعلمي الهادف إلى تحقيق المصلحة العامة قبل مصلحة الأفراد الخاصة، حينذاك سنجد تحولات ومفارقات بين الجانب السياسي والجانب العلمي وستتجلى هذه المفارقات من خلال مواقف بعض رجال السياسة المرموقين منذ العهد الأول الإسلامي. وذلك ابتداء من عهد علي رضي الله عنه وبعد مسألة التحكيم التي أهدرت فيها الثقة والأمانة العلمية في السياسة بسبب ما أقدم عليه عمرو بن العاص من خداع للرأي العام ونقض للتعهد الذي أخذه على نفسه مع أبي موسى الأشعري، فكان هذا الإجراء غير لائق بأن يجاريه خليفة عظيم كعلي بن أبي طالب وهو «باب مدينة العلم». وقد صرح علي نفسه بأن معاوية وأصحابه ليسوا بأذكى ولا أعلم بالسياسة من مستواه. ولكن هذا النوع من السياسة الذي اعتمده معاوية بتواطىء مع عمرو بن العاص وغيره لا يليق بما كان يصبوا إليه علي من الحكم. مع العلم أن علياً كان أعلم الصحابة وأكثرهم حكماً وتنظيراً واقعياً.

ورغم ما وقع بين علي ومعاوية فإن هذا لا يجعلنا نحكم على معاوية بأنه تخلى عن النهج الصحيح للسياسة المبنية على العلم. وإنما كما يقول ابن خلدون «وإن كان المصيب علياً فلم يكن معاوية قائماً فيها بقصد الباطل، وإنما قصد الحق وأخطأ. والكل كانوا في مقاصدهم على حق»[1].

لكن، وبعد معاوية مباشرة ستعرف السياسة انفصالاً كلياً عن العلم

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص154.

وستصبح وسيلة للسطو والعنف والغدر بالعهود. وخاصة في عهد يزيد بن معاوية الذي سيأخذ الناس بالبيعة له لا على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ. ولكن على أنهم موالٍ وخول له، وبهذا انتهك أصل من أصول الدين في الحكم ألا وهو مبدأ الشورى. فكانت السلطة في عهده لا تقوم على الدين في عدالة الأحكام وإنما تقوم على الأهداف الساسية الإنتهازية ذات المنفعة الذاتية المحضة[1].

أمام هذا الهول والتمزق السياسي المنحرف سنجد صحابة أجلاء وعلماءهم على الخصوص ينزوون عن ممارسة السياسة ومذاهبها والوقوف في وجه الطغاة من أصحابها ومن بينهم عبدالله بن عمر وغيره. كما أننا سنجد فيما بعد مواقف مشابهة. وذلك على مستوى الخلفاء الوريثين لهذا النموذج من الإنحراف السياسي بعدما استنار فكرهم وقلبهم بنور العلم وهداية الحق.

كما سنرى علماء وسياسيين دون مستوى الخلفاء فيما بعد يعمدون إلى نفس الموقف منهم من برر سبب اعتزاله للميدان السياسي ومنهم من سكت وعبر بحاله لا بمقاله.

أ) السياسيون العلماء والاستدراك العلمي للسياسة:

1) فعلى مستوى القمة السياسية: نجد مثلاً معاوية الثاني يتنازل عن الحكم بصورة مفاجئة، وقد عزى المؤرخون سبب اعتزاله إلى أنه لما «مات يزيد وبايع معاوية الناس توجه إلى معلمه ليسأله، فقال له عمرو المقصوص: إما أن تعدل وإما أن تعتزل يا معاوية فقال: إنا ابتلينا بكم وابتليتم بنا، إن جدي معاوية نازع الأمر من كان أولى منه وأحق، فركب منه ما تعلمون حتى صار مرتهناً بعلمه، ثم قلده أبي ولقد كان غير خليق، فركب ردعه واستحسن خطأه. لا أحب أن ألقى الله بتبعاتكم فشأنكم وأمركم ولوه من شئتم، فوالله لئن كانت الخلافة مغنماً لقد أصبنا

(1) طه حسين: إسلاميات، ط1، ص1030.

منها حظاً، وإن كان شراً فحسب آل أبي سفيان ما أصابوا منها. ثم نزل واعتزل الناس حتى مات بعد أربعين يوماً من خلافته، ووثب بنو أمية على عمرو المقصوص، وقالوا أنت أفسدته وعلمته ثم دفنوه حياً حتى مات![1]

وهكذا تنازل معاوية الثاني، بنصيحة معلمه، فكان العلم بالضرورة وراء هذا التنازل الذي يتنافى مع تطلعات السياسيين الذاتيين منذ البداية.

2) كما سنجد نموذجاً آخر يحاول التنازل لغير البيت الحاكم ولكنه يمنع من ذلك عصبية واستبداداً بالحكم كما يقول ابن خلدون: «وقد كان عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه، يقول إذا رأى القاسم بن محمد بن أبي بكر، لو كان لي من الأمر شيء لوليته الخلافة. ولو أراد أن يعهد إليه لفعل ولكنه كان يخشى من بني أمية أهل الحل والعقد... فلم يقدر أن يحول الأمر عنهم لئلا تقع الفرقة وهذا كله إنما «حمل عليه منازع الملك التي هي مقتضى العصبية»[2] والتعليق بعد «لو أراد أن يعهد» هو لابن خلدون، وهو تحليل دقيق لخلفيات التشبث بالمناصب السياسية رغم كراهيتها تحت ضغط الذين يتخذون السياسة والحكم مطية لتحقيق أهدافهم الشخصية لا غير. وهذا مع الإقرار لعمر بن عبد العزيز بالفضل والموضوعية رغم أنه كان المستحق لتقلد المنصب السياسي الذي كان عليه لما توفر فيه من تكامل العلم والسياسة وحسن التدبير كما هو معلوم في كتب التاريخ.

3) وإذا ارتحلنا إلى العهد العباسي فسنجد الظاهرة تتكرر وسيشخصها هذه المرة رجل كان يوصف بالخليفة العالم أو العالم الخليفة على حد سواء. إنه الخليفة العباسي المأمون. فقد «فكر في حال الخلافة بعده واعتبر أحوال أعيان أهل البيتين: البيت العباسي والبيت العلوي، فلم ير فيهما أصلح ولا أفضل ولا أروع ولا أدين من علي بن

(1) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط7، ج1، ص32.
(2) ابن خلدون: المقدمة، ص154.

موسى الرضا. فعهد إليه وكتب بذلك كتاباً بخطه وألزم الرضا بذلك، فامتنع ثم أجاب... فبايع الناس لعلي بن موسى من بعد المأمون وسمي الرضا من آل محمد وأمر المأمون الناس بخلع لباس السواد ولبس الخضرة»[1].

غير أن اجراءه هذا سيعرف اعتراضاً قوياً بل محاولة لخلعه ونبذه وهذا موقف صدر من رجل كان قد استحكمت نفسه في العلوم وأدرك ماله وما عليه وعالج بموضوعية واقع الممارسة السياسية التي نهجها سلفه وحاشيته. فظهر له من خلال ما سماه ابن خلدون «الحكم بأمر العموم لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس». أن غيره أولى منه بالأخذ بزمام الأمور، لكن قراره كان فوق طاقته، وخلفيات وجوده في منصبه ليست في ملك يده وهنا اصطدم العلم الموضوعي مع السياسة الذاتية، فكاد المأمون يخسر العنصرين معاً لولا ذكاؤه. وحياطته بأهل العلم والمعرفة وكسبه لقاعدة شعبية معتبرة واستطاع بواسطتها الحفاظ على كيانه السياسي بعد هذه المبادرة.

ب) العلماء السياسيون وخلفيات الاعتزال السياسي:

أما على مستوى العلماء السياسيين فسنجد ظاهرة الاعتزال السياسي تتكرر على مستويات مختلفة وتحت تأثيرات متنوعة كلها تتنافى مع مقتضيات العلم والموضوعية فنجد مثلاً ابن حزم الأندلسي، وأبي حامد الغزالي، وأبي الحسن الماوردي وابن خلدون، ومحمد عبده... وسأكتفي في هذه العجالة بالإشارة إلى موضوع ابن حزم والغزالي ومحمد عبده.

1) أما ابن حزم فقد كان أبوه أبو عمر أحمد بن سعيد أحد وزراء المنصور بن عبدالله بن أبي عامر ووزير لابنه المظفر بعده. وقد تقلد أبو محمد بن حزم بدوره منصب الوزارة لعبد الرحمن المستظفر بالله ثم نبذ

---

(1) أحمد أمين: ضحى الإسلام، مكتبة النهضة، ط6، ج3، ص294.

هذه الطريقة على حد تعبير القفطي وأقبل على قراءة العلوم وتقييد الآثار والسنن[1]. فتشبد ابن حزم للسياسة والسياسيين في عصره كان سببه ما لاحظه وعايشه من خروقات للموضوعية العلمية وتدنٍّ إلى دون المستوى المطلوب لقيادة الشعوب وبناء الحضارات. وقد لخص لنا نتائج العلم حضوراً وغياباً في سلوك الحكام في هذا النص المقتضب بقوله: «لو لم يكن من فائدة العلم والأشتغال به إلا أنه يقطع المشتغل عن الوساوس المضنية ومطارح الآمال التي لا تفيد غير الهم وكفاية الأفكار المؤلمة للنفس لكان ذلك أعظم داع إليه، فكيف وله من الفضائل ما يطول ذكره. ومن أقلها ما ذكرنا مما يحصل عليه طالب العلم. وفي مثله أتعب ضعفاء الملوك أنفسهم فتشاغلوا عما ذكرنا بالشطرنج والنرد والخمر والأغاني وركض الدواب في طلب الصيد وسائر الفضول التي تعود بالمضرة في الدنيا والآخرة وأما فائدة فلا فائدة»[2].

لكن هل غاب ابن حزم عن السياسة من حيث الممارسة النظرية كلا! بل إنه ظل يتابع السياسيين ويؤطرهم بنظرياته علهم يفيقوا من ذاتياتهم ويلتزموا الموضوعية العلمية الكفيلة بتحقيق المصلحة العامة للأمة. ومن نماذج هذا التأخير نجده يقول «لا شيء أضر على السلطان من كثرة المتفرغين حواليه، فالحازم يشغلهم بما لا يظلمهم فيه فإن لم يفعل شغلوه بما يظلمونه فيه وأما مقرب أعدائه فذلك قاتل نفسه»[3].

وهو بهذا يلتقي وابن خلدون في تحديد مفهوم السياسة الحقة المبنية على الحق والعدل والإنصاف ووضع الأمور في نصابها. لأنه كما يرى أن قيام الحكام «بارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل وسلوك طرقها كفيل بأن تفتقد الفضائل السياسية منهم جملة ولا تزال في

(1) القفطي: تاريخ الحكماء، مكتبة المثنى، بغداد، ص232.
(2) ابن حزم: الأخلاق والسير في مداواة النفوس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، ص29.
(3) نفس المصدر.

انتقاص[1] و«الظلم مؤذن بخراب العمران».

2) وأما الغزالي (505هـ) فقد كانت علاقته في بداية حياته مرتبطة بأهل العلم قبل أن تكون بأهل السياسة، ذلك أنه تتلمذ على يد إمام الحرمين الجويني الذي كان له دور كبير في إثارة انتباه الساسة إلى شخصية الغزالي. لغاية أن فوض إليه الوزير نظام الملك التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد، إذ درس بها من سنة 484 إلى سنة 488هـ[2].

وقد تخطت علاقته بالسياسيين إلى مستوى الخلافة وبالأخص الخليفة المستظهر بالله، الذي طلب من الغزالي أن يؤلف كتاباً في الرد على الباطنية المعاصرة والدفاع عن المذهبية الرسمية للدولة حتى أنه سمى الكتاب على إسم الخليفة «بالمستظهري» نظراً لوثاقة العلاقة بينهما. لكنه سيطرأ عليه تحول مهم في سلوكه الداخلي وتصوره للحياة بعد بحث علمي صاحب كل أطوار حياته، حتى توصل إلى نتيجة موضوعية شرحها بقوله «ثم تفكرت في نيتي في التدريس، فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت، فيتعنّت أني على شفا جرفٍ هارٍ وأني قد أشفيتُ على النار إن لم أشتغل بتلافي الأحوال، فلم أزل أتفكر فيه مدة وأنا بعد على مقام الاختيار أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوماً وأحل العزم يوماً وأقدم فيه رجلاً وأؤخر عنه أخرى فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريباً من ستة أشهر أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة، وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار[3]... وأظهرت عزم الخروج إلى مكة وأنا أدبر في نفسي سفر الشام... وارتبك الناس في الاستنباطات وظن من بعد عن العراق أن ذلك كان لاستشعار من جهة الولاة وأما من قرب من لولاة وكان يشاهد إلحاحهم في التعلق بي

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص109.

(2) السبكي: طبقات الشافعية، المطبعة الحسينية، ط1، ج4، ص10.

(3) الغزالي: المنقذ من الضلال، مكتبة الجندي، مصر، ص46 ـ 47.

والانكباب علي وإعراضي عنهم وعن الالتفات إلى قولهم؛ فيقولون هذا أمر سماوي وليس له سبب إلا عين أصابت أهل الإسلام وزمرة العلم؛ ففارقت بغداد. . .»[1].

لكنه في فترة معينة كان المجتمع الذي يعيش في زمنه الغزالي قد بلغ أوج الإنحلال والاضطراب السياسي والاقتصادي حتى شعر عقلاء البلد بخطر الوضع فلم يجدوا آنذاك غير مرجعية صوفية علمية للإصلاح الإجتماعي والسياسي. فكان بطلها أبو حامد الغزالي الذي أرغم سياسياً على تصدر الميدان الإصلاحي بالمنهج العلمي الموضوعي رغم أنه كان قد «عاهد عند مشهد إبراهيم الخليل صلوات الله عليه أن لا يذهب لأي سلطان، ولا يأخذ مال سلطان ولا يناظر ولا يتعصب»[2]. كما أنه بعد مشاورات كثيرة لأصحاب القلوب والمشاهدات[3] بالإضافة إلى إلحاح الساسة صمم العزم على النهوض بالدعوة إلى الإصلاح فانتقل إلى نيسابور سنة (499هـ ـ 1106م). ولم تستغرق عمليته الإصلاحية هذه أكثر من سنة ثم قفل راجعاً إلى مدينة طوس حيث البؤس والفقر والظلم الإجتماعي والتناقض السياسي الذي أصابه من شرارته حتى رسمه بصورة دقيقة في رسالة بالفارسية إلى سنجر الملك السلجوقي، منبهاً على ما تؤول إليه البلاد من خلال التطبيق المختل للسياسة ومذاهبها.

3) وأما الشيخ محمد عبده فبعدما كان قد وضع يده في يد أستاذه جمال الدين الأفغاني على أساس إصلاح الأمة من الوجهة السياسية قبل التطرق إلى القاعدة والإصلاح التربوي المرتكز على تأسيس الفرد المسلم الصالح. فإنه سيتراجع في طموح أستاذه وسيسلك المنهج العلمي

---

(1) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص48.

(2) الغزالي: فضائل الأيام من رسائل حجة الإسلام الغزالي، ترجمة: نور الدين آل علي، الدار التونسية للنشر 1982، ص34.

(3) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص63 ـ 64.

المؤسس على إصلاح القاعدة قبل القمة وذلك لما عاناه من مآس وانتكاسات ومناورات حيكت ضده وأستاذه في المجال السياسي القائم آنذاك فأدرك أن البنية السياسية في عصره لم تكن مؤسسة على موضوعية علمية واضحة الخيوط والمعالم وإنما هي ذات خلفيات وسحائب غامضة لا يليق برجل العلم أن يتيه بين تلبداتها. وقد عبر الشيخ محمد عبده عن هذا اليأس من الإصلاح السياسي المؤسس على التوجيه العلمي الموضوعي، بقوله: أعوذ بالله من السياسة والسياسيين ومن ساس ويسوس وسائس ومسوس.

الخلاصة:

والمستخلص من هذا العرض السريع لمشكلة فصل العلم عن السياسة من منظور خلدوني، هو أن المقصود بالعلم عند ابن خلدون هو التنظير من بعيد، والمقصود بالسياسة هي السياسة الثانية. وهنا وقع التعارض بين المنظر السياسي والممارس للسياسة بغير علم فالأول نظري وذاتي في فكره وأطروحاته، والثاني استبدادي لقصور فكره وذو نزعة (ماكياڤيلية) مخادعة للرأي العام وتطلعاته.

أما العلم بالمفهوم الإسلامي الصحيح كما عرضنا لواقعه عند الرسول ﷺ وعند الخلفاء الراشدين ومن تبعهم، فإنه في حد ذاته يمثل سياسة وحسن تدبير لكل من اقتنع به والتزم بمبادئه إلا أنه لكي يوظف في صورته الصحيحة يحتاج إلى ممارس موضوعي يكون على علم بما يتطلبه العلم الديني المتمثل في الإسلام عقيدة وشريعة وما يقتضيه الواقع وظروفه من تلونات وتعقيدات على مستوى الداخل والخارج، ودون إهدار لقواعد العلم أو تعسف على نصوصه وغاياتها. وبذلك يتم التكامل بين العلم والسياسة على بساط تحقيق المصلحة العامة.

حول مسألة تجديد كتابة تاريخ المغرب

مولود عشاق

مما لا جدال فيه أن مسألة تجديد تاريخ المغرب، وتخليصه من أَوحال النظرية الاستعمارية تقفز على الواجهة، وتتصدر قافلة البحث التاريخي من خلال نحت علامات استفهام جديدة، وسبك أسئلة مفتوحة/ هادئة، وتأسيس تقاليد منهجية ومفهومية جديدة تتوخى في صميمها وجوهرها وضع تاريخ المغرب على سكته الصحيحة.

ومما يزكي هذا الرأي ويدعمه تراكم عدد لا يستهان به من الأبحاث والدراسات التي تتقلب بين المسارات، وتلتمس اختراق دياجير المسكوت عنه، والطابو المقدس بخضخضة ميكانزماته وخلخلة مورفولوجيته، واستشفاف الثاوي الدفين بين طيات المتن المصدري.

إنها بلا شك ظاهرة صحية وطموحة أفرزتها رغبة الإقلاع بالبحث التاريخي والدفع بعجلته إلى الامام في أفق صياغة وبلورة ملامح كتابة تاريخية متميزة شديدة الإرتباط بنتوءات ومنحنيات الواقع المغربي.

بماذا نفسر ونعلل سر هذا التراكم الجنيني الذي يتحرى الوقوف على قدميه؟ هل هو تراكم أملته رغبة التأسيس والبناء؟ أم أن هذا التراكم تكمن تجلياته وتمظهراته في إزالة الاستعمار عن تاريخ المغرب وطرد فلول المتطفلين عليه ومن ثمة إقامة جسور جديدة بين الكتابة الاستعمارية والوطنية؟ كيف/ ومتى ابتدأ هذا التراكم الجنيني؟ هل ابتدأ من حيث انتهى التاريخ الاستعماري؟ أم أنه ابتدأ من حيث ابتدأ هذا الأخير؟ هل هذا

التراكم يغطي مختلف الحقب التاريخية أم أنه انصبَّ بشكل عميق وكثيف على حقبة أو مرحلة تاريخية معينة؟ ما هي المقاييس المنهجية التي حظيت بنصيب الأسد ولماذا؟ أين يمكن موقعة البحث التاريخي المغربي - رغم أنه ما يزال في بداياته - ضمن صيرورة التيارات والانتاجات التي تحفل بها الساحة العالمية؟

إن المتتبع لحصيلة هذا التراكم النوعي والكيفي في مجرى ومسار التاريخ المغربي يستشف حقيقة لا غبار عليها هي أن قافلة البحث والعمل التاريخي سائرة نحو التبلور والتطور إذ أفرزت على السطح تشكيلة مركبة من المبادرات الجادة والمعقلنة تروم تأهيل البحث التاريخي وتعزيزه، وتبصير طريق المهتم لبعض القضايا الجديرة بالبذل والعطاء، وفي نفس الآن تحديد نوعية الصعوبات والعراقيل التي تجهض صيرورة البحث وتعمل على كبح مسيرته العلمية كخطوة أولى ثم ترسيخ البدائل العلمية والعملية كخطوة ثانية على محك هذا المنطلق تتوخى هذه المقالة في المقام الأولى إلقاء أضواء كاشفت على الحركة التاريخية المغربية منذ فجر الاستقلال إلى الآن، ولو أن القيام بهذه العملية محفوف بطابع المغامرة والمجازفة لأنه يستعصي ويتعذر جس نبضات هذه المرحلة وتمثلاتها. والخروج بتحصيل حاصل يشفي الغليل، ويحدد الإطار العملي لصيرورة البحث التاريخي.

اتسمت عملية الكتابة التاريخية خلال المراحل الأولى لفجر الاستقلال بطابع المحدودية وضيق الإنتاج وهزالته كمّاً وكيفاً وحكم ذلك يرجع بالأساس إلى محاولات الاستعمار لتعتيم الدراسات التاريخية واقصائها نتيجة الترابط العضوي بين «دراسة التاريخ ونمو الوعي الوطني»[1] على أن هذا لا يعني بالمرة غياب أي محاولة من نوعها في

---

(1) محمد منصور: الكتابة التاريخية بالمغرب خلال ثلاثين سنة (1956- 1986) ملاحظات عامة منشور ضمن البحث في: تاريخ المغرب حصيلة وتقويم، ص 17.

مجال الكتابة التاريخية بل هناك محاولات أولية دشن طريقها بعض زعماء الأحزاب السياسية ويتعلق الأمر في هذا الباب بالأستاذ علال الفاسي من خلال كتابه «الحركات الإستقلالية في المغرب العربي» حيث حاول فيه استعراض آراء وأفكار ارنست غوتيه Ernest Gautier التي ضمها كتابه Le passé de L'Afrique du Nord: les siecles obscures. Payot, Paris, 1937 وفي نفس الآن تحديد ضوابطها ومنطلقاتها الإديولوجية ومرتكزاتها «السافرة على التاريخ والمؤرخين المغاربة بدون سابق خبرة ولا دراية»[1].

أما الزعيم الثاني (عبد الله ابراهيم) فقد تناول بعض قضايا ومظاهر تاريخ المغرب ضمها كتابه «صمود وسط الإعصار محاولة لتفسير تاريخ المغرب». على أن السمة المميزة التي وسمت بميسمها ذهنية الزعيمين السياسيين هو غلبة وطغيان الحس الوطني على الحس التاريخي؛ ومن الجدير بالإشارة أيضاً أن هذه المرحلة تخللتها سلسلة من المقالات المنشورة بالجرائد الوطنية والدوريات والمجلات تلتمس من بعيد أو قريب تحرير تاريخ المغرب من الاسقاطات المجانية، وإبراز عيوب الأطروحة الإستعمارية من جهة ومن جهة ثانية الدعوة إلى قراءة الوثائق والنصوص المصدرية قراءة جديدة واعية. بيد أن الإرهاصات الأولية لكتابة تاريخ المغرب من زاوية مونوغرافية ستتبلور مع «الزاوية الدلائية» لصاحبها محمد حجي الذي يعزي إليه قصب السبق في وضع أسس ولبنات الإنطلاقة ولو أن المؤلف على حد تعبير عبد المجيد القدوري لم «يهتم بالهموم ولا بالإسئلة المنهجية»[2] التي ستنبلج تجلياتها وتمظهراتها مع صدور كتاب تاريخ المغرب لمجموعة من المؤلفين J. Brignon et autres: Histoire du Maroc. Paris/Casa: 1967 حيث يستنبط من ألياف

---

(1) إبراهيم بو طالب: البحث الكولونيالي حول المجتمع المغاربي في الفترة الإستعمارية، حصيلة وتقويم، منشور ضمن البحث في تاريخ المغرب، ص 128.

(2) عبد المجيد القدوري: مساهمة البحث الجامعي في تاريخ المغرب السعدي ملاحظات أولية، منشور ضمن البحث في تاريخ المغرب، ص 66.

نسيجه التركيبي خيوط رؤية جديدة وطموحة تروم سبر أغوار التاريخ المغربي الذي يجأر بالشكوى من أوحال التخريجات الفضفاضة، والتعليقات العرجاء التي تفتقر إلى روح الحس التاريخي والتحليل الملموس للواقع الملموس، وفي ذات الآن رسم الخطوط العريضة لفلسفة التاريخ الجديد من خلال توجيه اهتمام المؤرخين المغاربة إلى «دراسة التحولات البطيئة للحضارات والتيارات الاقتصادية، والتلاقح في ميدان الأفكار والفنون أكثر من دراسة التاريخ السياسي أو تاريخ الأسر الحاكمة»[1].

وغني عن البيان أن لطابع المميز لهذه المرحلة يتمثل من جهة في تقييم تخريجات وتنظيرات ملغومة بالأحكام القبلية والأفكار المبيتة، ومن جهة ثانية التخطيط لتركيز انطلاقة جادة للابحاث التاريخية تأخذ بعين الاعتبار الواقع المغربي بمختلف اشكالياته ومعضلاته.

ان عملية التخطيط لمغربة الأبحاث التاريخية ستفرز على السطح كوكبة من المؤرخين المغاربة تجشمت عناء ومشقة التنقيب والحفر في تجاويف وأعماق التاريخ المغربي وفي ذات الآن فك الارتباط بل وإحداث قطيعة ابستمولوجية إن صح التعبير مع قنوات ومنطلقات الاسطوغرافية الاستعمارية والتقليدية، ويأتي على رأس الكوكبة المؤرخ عبد الله العروي الذي توج مرحلة السبعينات (1970) بمشروعه النقدي التركيبي Histoire du Maroc, essai de synthése متوخياً من ورائه وضع الاسطوغرافية الاستعمارية والتقليدية تحت مجهر التحقيق والمماحكة من خلال استجلاء مكوناتها وعناصرها الداخلية واستعراض اختلالاتها الشاذة وفي نفس الآن رسم استراتيجية بديلة لتجديد دراسة تاريخ المغرب، وتحريره من بوتقة الابتذالية والتحريفية إلى آفاق الديناميكية والشمولية ومن مستلزمات وشروط هذا التجديد:

---

(1) محمد منصور: نفس الموضوع والمرجع ص 18. نقلا عن: Brignon: Histoire du Maroc, P2.

- «خلق ذهنية معاصرة عند المؤرخين المغاربة وذلك بتوسيع وتعميم الدراسات المنهجية والإبستمولوجية.
- تأسيس مدرسة وطنية للحفريات تقوم بأعمال منظمة ومبرمجة تهم كل الفترات.
- إقرار دراسة اللهجات حسب توزيعها الجغرافي وتطورها الزماني.
- تعميق مستوى التعرف على الإلكترونيات»[1].

هذه إذن الشروط والمستلزمات العملية الكفيلة بنفض غبار الصمت، وإزالة كل أنواع الشطط والقلب المنهجي عن تاريخ المغرب وبلورة رؤية جديدة إلى مادة التاريخ وتتسع رقعة تجديد كتابة تاريخ المغرب وتتعزز بدراسات جرمان عياش الذي ساهم بقسط لا يستهان به في سبر منحنيات التاريخ المغربي من خلال تفكيكٍ لطلاسم الأرضية الأديولوجية المهلهلة التي تقف عليها الاسطوغرافية الاستعمارية كمؤشر أولي لفضح مقولاتها، ودحض منطلقاتها المحبوكة المؤسسة على منطق الازدواجية (سهل/ جبل/ مدينة/ قرية/ العرف/ الشرع... الخ).

بناءً على ذلك فإن تمشيط الأرضية من الألغام الاستعمارية، وبلورة ملامح كتابة تاريخية جديدة لن يتأتى حسب جرمان عياش German Ayache إلا باستغلال واستثمار الوثيقة التي يعتبرها المادة الخام لبناء تاريخ موضوعي لكن أي نوع من أنواع الوثائق يتعلق الأمر؟ هل يتعلق الأمر بالوثائق التي نسج خيوطها «عسكريون، وديبلوماسيون وتجار أجانب داخل المغرب ومن أجل أغراضهم»[2].

يسجل صاحب جذور حرب الريف في هذا الباب أن الوثيقة الأجنبية رغم قيمتها وأهميتها فإنها تفوح برائحة العنصرية، وتمور

(1) عبد الله العروي: مجمل تاريخ المغرب، ص 20.
(2) جرمان عياش: دراسات في تاريخ المغرب، ص 34.

بالأحكام الفضفاضة العائمة إذ تكمن أهميتها وقيمتها فقط في تسليط الضوء على الجوانب التي ترتبط بحياة الأجانب بالمغرب. أما الوثائق التي لها الكلمة الفصل لارتياد مغلقات التاريخ المغربي وتطهير مسالكه من كل أشكال الطمس والتشويه فتتمثل في الوثائق الوطنية التي تعكس بالملموس الحياة المغربية، وتشخص بالدليل القاطع أن «الدولة المغربية كانت دائماً موجودة وحاضرة في كل جهة من البلاد، ولم يضعف وجودها خلال القرن التاسع عشر إلا بفعل الضربات المتكررة للقوى الاستعمارية»[1].

على أن تجديد تاريخ المغرب انطلاقاً من الأرضية الجذباء التي تشكلها مادة الوثيقة لن يتحقق إلا بضرورة «فحصه فحصاً أقل اندفاعاً، وأكثر صبراً، بل وبهمة لا تفتر». بيد أن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق هل يمكن اعتبار الإطار المنهجي الذي حدد ميكانزماته المؤرخ عبد الله العروي مجرد أماني ضاربة أطنابها في عمق المستقبليات! أم أن بواكير وإرهاصات تطبيق هذه المستلزمات تعرف الطريق نحو التبلور؟

من نافلة القول التأكيد أن قافلة التجديد والإقلاع بالبحث التاريخي في أفق تأسيس مدرسة وطنية متميزة قادرة على وضع تاريخ المغرب على سكته الصحيحة والحقيقية بدأت تشق الطريق بإصرار وصمت، وهذا يفسر ويعلل الطفرة النوعية والكيفية في مجال الكتابة التاريخية بالمقارنة مع مرحلة الستينات التي لا تعدو أن تكون في واقع الأمر مجرد ذر الرماد في العيون، زد على ذلك أن الكتابة التاريخية الجديدة تتميز بالانفتاح على التيارات والاتجاهات التاريخية العالمية؛ على أن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن كيف تعامل المؤرخ المغربي مع هذه التيارات والاتجاهات بمعنى آخر هل تم ترويضها وتطويعها بشكل ميكانيكي وتعسفي أم أنه أعاد إنتاجها وفق تجليات الواقع المغربي بإفراغها من محتوياتها وأوشامها الإديولوجية.

مما لا جدال فيه أن الدراسات التاريخية التي تطفح بها الساحة

---

(1) جرمان عياش: نفسه، ص 45.

الثقافية تعطي الدليل القاطع على مدى قدرة «حس الباحث المغربي التاريخي وحدسه على التفسير والتأويل والتعليل»[1].

وللوقوف على صحة ومصداقية هذه المعادلة سنحاول تسليط الضوء على نموذج من الدراسات التي كانت وما تزال مدار نقاش طويل ومستفيض.

تشكل أطروحة أينولتان للأستاذ أحمد التوفيق منطلقاً جديداً في مسار البحث التاريخي المغربي، وتستمد الأطروحة قيمتها وأهميتها العلمية من منهجها التركيبي المتميز الذي لا يقبل التأويل البعيد، وأسئلتها المسكونة بهاجس الرفض لكل أشكال وأنواع التسويف والشطط.

ومما يعكس صحة هذا المنحى امتداد قراءة الباحث إلى مساحات معرفية متباينة ومتشعبة شَملت الوثائق المخزنية والخصوصية، ففي الوجه الأول من هذه القراءة المنهجية اعتمد الباحث المنهج السوسيولوجي لتوضيح مورفولوجية البنية المكونة للأنسجة الإجتماعية ولأنظمة العلاقات السائدة، أما الوجه الثاني فيعمد إلى الإستفادة من مكتسبات التحليل الماركسي لتحديد أنمطة الإنتاج، أما الوجه الثالث فيتوخى الإستفادة من حصيلة النظريات الانتربولوجية.

على أن توظيف أحمد التوفيق لمجمل هذه النظريات والمناهج لا يعني البتة اجترار وتقمص مكوناتها وحيثياتها جملةً وتفصيلاً بل عمل على تطويعها وترويضها وغربلتها بشكل علمي وموضوعي من خلال تحديد مدى ديناميكيتها وفعاليتها من جهة ومدى سكونيتها وتحجرها من جهة ثانية.

أما فيما يتعلق بمؤشر التفسير والتحليل فقد توصل الباحث إلى فرضيتين أساسيتين الأول تتأسس على «ضعف نفوذ المخزن كلما تم

---

(1) عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص 28.

الابتعاد عن دائرة المركز»[1] والثانية تقوم على «سمة اقتصاد القلة»[2] الذي طبع المجتمع الانيولتاني خاصة والمغربي عامة.

أضف إلى ذلك أن الأستاذ أحمد التوفيق حاول على طول حلقات وفصول أطروحته الضرب على وتر أواليات التاريخ الاستعماري بوضعه تحت مجهر التحقيق والمراجعة من خلال تحديد ضوابطه المنهجية، ومحدداته الاديولوجية التي تصب في بوتقة تكريس وتبرير التدخل الاستعماري، وفي نفس الآن دشن شكلاً ونموذجاً جديداً في حقل الكتابة التاريخية يروم فك الارتباط مع التاريخ التقريري - الحدثي كمؤشر تمهيدي لنحت الخطوط العريضة للتاريخ الإجتماعي الذي يتوخى رصد التحولات الإجتماعية وتطورات البنى الإقتصادية، وبهدف تعزيز البحث التاريخي، وتعميق شرايين روافده المتشعبة، وفي أفق تجاوز سديمية الكتابات السوسيو - اقتصادية المحضة، حاول الأستاذ عمر أفا تسليط الأضواء على حقل لم تسبر أغواره بشكل عميق ودقيق اللهم بعض الإشارات الباهتة والشوارد المحتشمة والخجولة التي تحفل بها المصادر والمصنفات التاريخية ناهيك عن «صعوبة الحصول على تقاييد السوسيين ووثائقهم»[3] فيما يتصل بهذا الموضوع الذي اتخذ له عنواناً مسألة النقود في تاريخ المغرب في القرن التاسع عشر (سوس 1822 - 1906). بناء على ذلك امتدت قراءة الباحث إلى ركام هائل من «النماذج المتفرقة شملت الطرر والتقاييد والجداول، وشوارد النوازل، ومن الرسائل المخزنية ووثائق الخواص»[4] خاصة وأن تنقيح وتحقيق هذه المادة الخام يتطلب

---

(1) أحمد التوفيق: مساهمة في دراسة المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، اينولتان (1850- 1912) الجزء الثاني، ص 125.

(2) أحمد التوفيق: المرجع نفسه، ص 265.

(3) عمر أفا: مسألة النقود في تاريخ المغرب في القرن التاسع عشر، (سوس 1822 - 1906)، ص 9.

(4) عمر أفا: المرجع نفسه، ص 9.

طول النفس والتسلح بالصبر لاستجلاء مضمراتها واستنباط مغلقاتها، فضلاً عن ذلك استثمر عمر أفا كل «ما هو معروف من مصادر تاريخ المغرب ومراجعه سواء تعلق الأمر بالتاريخ العام أو بتاريخ سوس»[1] ليشكل بذلك إضافة حلقة جديدة في سيرورة التاريخ المغربي؛ وأمام تشعب مشارب الكتاب، وتعدد مضاربه نقترح كشف النقاب فقط على بعض الخلاصات والاستنتاجات التي توصل إليها الباحث.

إن رصد مؤسسات ضرب السكة عبر تطورها التاريخي يكتنفه الغموض والإبهام وحكم ذلك يرجع بالأساس إلى أن «أغلبها أسدل عليها النسيان ستاره ولم تعد تذكر إلا أسماؤها مكتوبة على بعض القطع النقدية التي كتب لها البقاء»[2] ويسري هذا الضمور على المعلومات والمعطيات التي لا تعدو أن تكون مجرد إشارات عارضة وشوارد باهتة.

بيد أن ما ينبغي الإشارة إليه أن نشاط دار السكة في مختلف العصور «تميز بالتفاوت حسب وفرة المعادن أو ضرورة إعادة سبك القطع النقدية القديمة»[3]. وهكذا ففي عصور ما قبل القرن التاسع عشر تميزت دور الضرب بالانتعاش الملموس مستفيدة من ذهب افريقيا إلا أن هذه الوضعية لم «تستمر بعد نهاية العهد السعدي إلا قليلاً نتيجة كون الحكم المركزي لم يقو على السيطرة على المراكز الجنوبية (. . .) وقد تضاءلت هذه الاستفادة تدريجياً حتى انقطعت على ما يبدو وبعد منتصف القرن التاسع عشر بقليل»[4] نتيجة تضافر عوامل داخلية وأخرى خارجية أفضت في نهاية المطاف إلى إنهيار البقية الباقية من العملة النقدية، وقد أعقب هذا الإنهيار سلسلة من الإصلاحات المخزنية «لم تزد العملة المغربية

(1) عمر أفا: المرجع نفسه، ص 9.
(2) عمر أفا: المرجع نفسه، ص 22.
(3) عمر أفا: المرجع نفسه، ص 25.
(4) عمر أفا: المرجع نفسه، ص 36.

إلا استمراراً في التدهور ولم يزدد المجال النقدي إلا تعمقاً في الأزمة»[1].

ومن بداهة الأمور أن لا يخرج مجال سوس عن هذه القاعدة حيث تميز توظيف النقود بالمحدودية انطلاقاً من «كون النقود لا تعبر - في الحقيقة - إلا على كميات الإنتاج في صيغة نقدية مضافاً إليها تعقد بعض العادات السوسية التي تحولت إلى سلوك يؤثر في الإنتاج»[2].

خلاصة الكلام يمكن القول أن أطروحة عمر أفا تشكل مادة دسمة من حيث تقنية معالجة الموضوع الذي يعتمد الدقة في التحليل، والرصانة في استغلال المادة الوثائقبة مما يدل إن كان الأمر يحتاج إلى دليل أن ملامح مدرسة تاريخية قادرة على استيعاب ميكانزمات الواقع المغربي، وإزالة كل أنواع الحواجز التي تحول دون انطلاقته تعرف الطريق نحو التبلور.

ومما تجب الإشارة إليه إن إيقاع البحث التاريخي ما تزال منحنياته في تصاعد مستمر حيث ظهرت سلسلة هامة من الأعمال المنشورة وغير المنشورة ونكتفي هنا بإيراد بعضها:

- علي المحمدي: مساهمة في دراسة المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر المجتمع الباعمراني وعلاقته بالسلطة
- عبد الرحمن المودن: إسهام في دراسة العلاقة بين المجتمع القروي في مغرب القرن التاسع عشر قبائل ايناون والمخزن.
- نعمة هراج التوزاني: الأمناء بالمغرب في عهد السلطان الحسن الأول.
- محمد أعفيف: مساهمة في دراسة التاريخ الاجتماعي والسياسي لواحات الجنوب المغربي: توات في القرن التاسع عشر.

إن القاسم المشترك الذي يطبع ويحكم طوبغرافية مجمل هذه

---

(1) عمر أفا: المرجع نفسه، ص 61 - 60.

(2) عمر أفا: المرجع نفسه، ص 263.

الأعمال التاريخية الضرب على وتر ميكاترمات الأديولوجية الاستعمارية وتنظيراتها المحبوكة في قوالب جاهزة وفي ذات الآن تحديد البدائل العلمية القمينة بنفض غبار الإهمال والنسيان عن تاريخ المغرب انطلاقاً من المادة الخام التي تشكلها الوثيقة بمختلف أنواعها كحافز أولي لضبط التوازن المعرفي بين الاسطوغرافية الاستعمارية والتقليدية. بيد أن المثير للانتباه في معمارية هذه الأعمال التاريخية الجديدة هو أن أغلبها أنصب بشكل عميق وكثيف على القرن التاسع عشر بماذا نفسر ونعلل سر تهافت المؤرخين المغاربة على القرن التاسع عشر؟ أين تكمن جاذبية القرن التاسع عشر؟ أو بتعبير أكثر إجرائية ما هي القضايا التي أسالت لعاب المؤرخين المغاربة؟ هل سر هذا التهافت يكمن في توفر المادة الخام من مخطوطات ووثائق ومصادر ومصنفات تاريخية أم يمكن إرجاع ذلك إلى أن القرن التاسع عشر يعتبر ميداناً ينتجع فيه الفكر الإستعماري على حد تعبير عبدالله العروي بناء على ذلك انهمك المؤرخون المغاربة بنهم على دراسته وتطهيره من أنياب النظرية الميتروبولية أم أن ذلك يرجع بالأساس إلى نوعية الأسئلة وعلامات الاستفهام التي يستحيل القفز على أليافها إلا بتقديم إجابات تشفي الغليل.

مما لا شك فيه أن القرن التاسع عشر يشكل منعطفاً جديداً في صيرورة التاريخ المغربي حيث سلسلة متتالية الحلقات من «الضغط العسكري، والمعاهدات التجارية اللامتكافئة والانتزاع التدريجي لعناصر السيادة»[1]. وقد واكب بالطبع هذا المسلسل الاخطبوطي عمليات استكشاف واسعة لذاكرة التاريخ المغربي من خلال «البحث في عين المكان على الوثائق التي تسمح بدراسة المغرب والتصرف في نظامه الاجتماعي، وحياته اليومية ليس فقط من خلال الكتب المؤلفة. والمخطوطات ولكن أيضا من خلال المعلومات الشفوية. ومن خلال تقاييد القبائل والزوايا والعائلات (...)

(1) عبد الأحد السبتي: التاريخ الإجتماعي ومسألة المنهج، ملاحظات أولية، منشور ضمن البحث في تاريخ المغرب، ص 44.

وذلك قصد خلق الأرشيف المغربي وبيبلوغرافية المغرب للقبائل المغربية والمدن والزوايا والبحث عن جذورها التاريخية والتعرف على النزعات القبلية، وعلاقات الولاء ودراسة المؤسسات والعادات للتعرف في نهاية المطاف على الواقع معرفة دقيقة من شأنها أن تسهل عملنا في الميدان». نستشف أذن أن القرن التاسع عشر ترعرعت في رحمه سلسلة من التحولات البنيوية التي مست هياكل الاقتصاد والمجتمع والثقافة الشيء الذي هيأ الأرضية لقوننة الإحتلال المباشر في مرحلة لاحقة وهذا يؤشر عن استحالة وتعذر القفز على ألياف نسيج القرن التاسع عشر إذ الضرورة تقتضي خلخلة ميكانزماته، وزعزعة ثوابته ومسلماته لاستجلاء عناصر التقاطع والاستمرارية التي وسمت بميسمها عوامل التأخر التاريخي الذي ينوء تحت وطأته المجتمع المغربي ورسم المنحنيات الكفيلة لتجاوزه.

على أن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق هل الضرورة العلمية تقتضي إعطاء الأولوية المنهجية والأسبقية الابستمولوجية للرأس على بقية الأعضاء الأخرى؟ أو بعبارة أخرى ما هو حظ ونصيب الحقب التاريخية الأخرى من قديمة ووسيطية وحديثة في منظور المؤرخين المغاربة؟ نسجل في هذا الباب أن الأطروحات الجامعية التي أفردت للحقب التاريخية الآنفة الذكر لا تعدو أن تكون مجرد ذر الرماد في العيون هذا فضلاً عن كونها تعد على رؤوس أصابع اليد الواحدة من هذا المنظور ما يزال الإهتمام بالحقب السابقة تعتريه المحدودية والعيق والإبتسار لأسباب يصعب بلورتها وسبكها في هذا الإطار ومنها على سبيل المثال لا الحصر:

- الإقتصار على المادة الخام المتوفرة من كتب الجغرافيا والرحلات، وكتب التراجم والمناقب والنوازل الفقهية، ولو أن تنقيح وتحقيق هذه المادة قد ينير طريق بعض الحقائق والوقائع التاريخية التي حشرت في طي الكتمان والنسيان.

- غياب الاهتمام بالحفائر الاركيولوجية التي تيسر وتسهل مأمورية إعادة

النظر، وتصحيح الكثير من الأخطاء والهفوات التي تكتنف إعادة المصدرية على اختلافها، لذلك فكل بلد يهمل هذا الحقل يحكم على نفسه بالبقاء خارج حلبة التاريخ المعاصر على حد تعبير المؤرخ عبد الله العروي.

ومما تجب الإشارة إليه أن التغييب والتهميش ليس وقفاً وقصراً على الحقب التاريخية القديمة والوسيطية والحديثة بل يسري وينسحب بنفس الحدة والحجم على تاريخ المرحلة الإسنعمارية التي استبد واستأسد على كتابة وتدوين أحداثها ووقائعها المؤرخ الإستعماري.

تأسيساً على ذلك تبقى أبرز الثوابت العلمية في مجال البحث التاريخي فحص ودراسة آليات المجتمع المغربي بمختلف فتراته ومراحله دراسة وافية ومستفيضة اعتماداً ـ وهذا أضعف الإيمان ـ على ما هو موجود واستغلاله استغلالاً موضوعياً وعلمياً حالما تتوفر الشروط المادية لتأسيس مدرسة وطنية للحفريات كفيلة لسبر ليس فقط أغوار الحقبة الضاربة في القدم بل أيضا الحقبة المعاصرة من أجل أولاً تصحيح الكثير من المغالطات القدحية والأضاليل التاريخية وثانياً إعادة الاعتبار لتاريخ الشعوب الغير المكتوب والذي لم يكتب بعد وحالما يتوفر ويتحقق المؤشر أعلاه نقترح الإهتمام والعناية بالعناصر التالية:

- الاهتمام بنشر الوثائق والمخطوطات التاريخية التي أسدل عليها النسيان ستاره وبقيت سجينة الربائد الوطنية، والخزانات ودور الوثائق وهذا من شأنه أن يعزز مجال البحث التاريخي، ويلقي مزيداً من الأضواء على الغموض والإبهام الذي يكتنف حلقات التاريخ المغربي.
- العمل على استرداد الوثائق والمخطوطات النفيسة التي تعرضت للقرصنة والابتزاز من قبل أجهزة الاستخبارات الفرنسية أثناء حملات التفتيش التي طالت بيوتات الوطنيين زمن الحماية.
- العمل على ربط قنوات الاتصال بدور الوثائق المختلفة بالمانيا وتركيا

وانجلترا... الخ لأنه يستحيل فهم أي جانب من جوانب التاريخ المغربي فهماً دقيقاً ما دمنا ننظر إليه منعزلاً ودون أن نأخذ بعين الاعتبار مجاورته للغرب الأوروبي وضغوطه وعدائه على حد تعبير جرمان عياش.

- العمل على نشر الرسائل والاطروحات الجامعية على قلتها لتعبيد الطريق لجيل المؤرخين الشباب، من أجل تبصيرهم إلى أدوات العمل والبحث التاريخي.

- إن تعميق الرؤية التاريخية وتوسيعها رهين ومرتبط بتنشيط عملية الترجمة بغية إثراء وتنويع البناء التاريخي فلا يعقل والحالة هذه أن تبقي بعض الأعمال التاريخية التي تركت - وما تزال - بصماتها الواضحة على طوبوغرافية التاريخ المغربي سجينة اللغة التي كتبت بها، ومنها على سبيل المثال لا الحصر:

- A. Laroui: Les origines sociales et culturelles du Nationalisme marocain (1830-1912) Paris, 1977.
- Jean Louis Miége: Le Maroc et l'Europe (1830-1894) PUF 1961.
- M. KABLY: Societé, Pouvoir et religion au Maroc à la fin de moyen âge: maisonneuve Larose, Paris, 1969.

على أن الترجمة لا ينبغي أن تتوقف فقط على الأعمال التي لها علاقة بتاريخ المغرب بل أيضا الأعمال التي ساهمت في بلورة ورصد الظاهرة التاريخية من زوايا جديدة ويتعلق الأمر في هذا الباب باطروحة F. Braudel

La méditerranée et le Monde méditerraneen à l'epoque de Philipe II Armand colin 1962.

خلاصة الكلام يمكن القول أن إيقاع البحث التاريخي المغربي مطبوع بطابع التجدد والاستمرارية حيث تتتابع سلسلة من الأبحاث والدراسات تروم تعميق وتوسيع دائرة المعرفة التاريخية من أجل تأسيس تاريخ السؤال أو سؤال انتاريخ مرجعياته الحوار البناء والمثمر ومرتكزاته الهادفة محاولة رسم ملامح كتابة تاريخية جديدة تتحرى الدقة والموضوعية

في أفق هيكلة مدرسة تاريخية وطنية قادرة على وضع تاريخ المغرب على سكته الصحيحة مع الاستفادة من التيارات والإتجاهات التي استهدفت تأصيل البحث التاريخي.

الكتابة التاريخية وإشكالية المنهج

إن الحديث عن إشكالية المنهج في صيرورة التاريخ المغربي يستحق فعلاً وقفة متأنية ويستحق أيضاً أن تفرد له دراسة مستقلة، لذلك نقترح فقط تسطير بعض الإيماءات والإشارات المقتضية (سنكتفي فقط بتسليط الضوء على المنهج الحولي من خلال الإغراء والتأثير الذي مارسه، والأقطاب التي ساهمت في إرساء دعائمه ثم مدى ديناميكيته وإجرائيته في رصد التحولات البنيوية للمجتمع المغربي).

اقترنت سنة 1929 بالأزمة الإقتصادية التي اجتاحت العالم برمته تجلت عواقبها الوخيمة في تفسخ وانحلال البنية التحتية والفوقية؛ وقد أفرزت هذه الوضعية الشاذة قوالب فكرية جديدة تشخص الداء، وتستجلي عناصر الأزمة من أجل تذويب ذبيبها واستئصال شأفة خلاياها السرطانية، ولعل من أبرز التيارات الفكرية والإيديولوجية التي تجاوز إشعاعها مجال ترعرعها مدرسة الحوليات إذ يعزى لها فضل تحرير التاريخ من أروقة البرلمانات وبلاطات الملوك والأمراء، وتوجيه الإهتمام إلى دراسة وفحص أحوال الأغلبية الصامتة أو المعذبين في الأرض الذين يمثلون الحلقة المفقودة والمغيبة في ضوابط ومقاييس المنهج التقليدي.

من هذا المنظور ارتكز المعيار المنهجي لمدرسة الحوليات على استغلال وتوظيف العلوم المساعدة كالرياضيات والفيزياء والإعلاميات والجغرافيا والاركيولوجيا والانتربولوجيا... الخ في مجال البحث التاريخي كحافز أولي لاستشفاف الثاوي الدفين بين دفتي الظاهرة التاريخية بطريقة يطبعها الدقة والشمولية حيث يسجل حضور البنيات والأنساق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية والنفسية... الخ وهذا ما عبر عنه أحد رواد المدرسة بقوله «إن كل ما ننفق فيه الوقت في دراسة الحوادث

السياسية والعسكرية ووقائعها ربما لا يكون في الحقيقة إلا الواجهة الظاهرة للتاريخ.. وإن التاريخ الحقيقي يقع وراء ذلك في حياة الناس العاديين ومستوى معيشتهم وأفكارهم وآمالهم ومخاوفهم»[1].

إنسجاماً مع ذلك توخّى مشروعها المستقبلي:

أولاً: المساهمة العملية في صياغة وبلورة مسح أركيولوجي شامل لتاريخ الإنسانية خاصة تاريخ الشعوب غير المكتوب والذي لم يكتب بعد.

ثانيا: نتيجة الإخفاقات والشروخ التي زعزعت الآلة الرأسمالية تجشمت مدرسة الحوليات عناء ومشقة «اعطاء بعد تاريخي زمني للمتغيرات الإقتصادية المختلفة التي يمكن حسابها من أجل إدراك الحلقات العميقة والظواهر ذات المدى الطويل»[2].

ثالثاً: توجيه ضربة قاصمة إلى مبدأ التخصص من خلال توظيف واستغلال حصيلة العلوم الأخرى في مجال البحث التاريخي توجت بتشكيل خلية عمل تتكون «من جغرافيين وعلماء اجتماع وعلماء اقتصاد وعلماء سياسة إلى جانب مؤرخين يعملون بتنسيق كامل من أجل بناء علم للإنسان يتجاوز حدود التخصصات»[3].

هذه باختزال شديد جداً (بعض) المنطلقات النظرية التي توخت الحوليات سبكها على أرض الواقع. أما أقطاب هذا التيار الجديد فكثيرون، لذلك سنكتفي بكشف النقاب عن أقطاب شكلوا محطات اساسية في مسيرة المدرسة، وأخيراً تحديد مدى ديناميكية وإجرائية تطبيق هذا المنهج الجديد على الواقع المغربي؟

(1) نقلا عن مصطفى أبو ضيف: منهج البحث التاريخي بين الماضي والحاضر، ص 129.
(2) فرانسوا دوس: شخصيات ومذاهب فكرية مجلة المنار العدد 4 أبريل 1985، ص 147 ـ 148.
(3) فرانسوا دوس: المرجع نفسه، ص 148 ـ 149.

يتفق أغلب الباحثين أن لوسيان فيكر ومارك بلوخ يعزى لهما قصب السبق في وضع لبنات وقواعد التأسيس أي تأسيس نموذج جديد في مجال الكتابة التاريخية يعطي الأولوية والأهمية للبنى الاقتصادية والاجتماعية التي ظلت منطمرةً في إسار الإهمال والتهميش انسجاماً مع هذا الطرح توج مارك بلوخ مسيرة المدرسة الجديدة بكتابه La Société Féodale (1935) محققاً بذلك «فتحاً جديداً في التأريخ للعصور الوسطى وتحليل مجتمعها الإقطاعي تحليلاً اقتصادياً واجتماعياً بالغ العمق»[1].

بيد أن أخصب مرحلة يمكن تسجيلها على تاريخ المدرسة مرتبطة بتخريجات المؤرخ فرناند بروديل F. Braudel التي ضمها كتابه La méditerranée et le monde mediterranean à l'epoque Philipe II. إن عنوان الكتاب يفصح هو ذاته عن مضمونه حيث حاول تجسيد أهمية وفعالية المؤشر الجغرافي في ميلاد حضارة البحر المتوسط. على أن ثنائية العنوان (المجال ـ الإنسان) وتقديم الأول على الثاني تكمل أكثر من دلالة وبعد نظر إذ يكشف النقاب عن الوزن والثقل الذي يمثله المجال في صيرورة التاريخ المتوسطي وهذا ما اصطلح عليه Géohistoire.

هذا من جهة ومن جهة أخرى وضع بروديل ثلاث مكونات أساسية للتاريخ: الزمن الجغرافي، الزمن الاجتماعي، الزمن الفردي؛ على أن المكون الأول يحظى بالأولوية والمشروعية في كل عملية تاريخية.

أما بالنسبة للشق الثاني من السؤال فيتعلق بمدى ديناميكية وإجرائية تطبيق هذا المنهج الجديد على الواقع المغربي.

مما لا جدال فيه أن الأرضية التي اختمرت وترعرعت فيها مدرسة الحوليات لا تمت بأية صلة أو علاقة للواقع المغربي الذي له خصوصياته ومميزاته فهل أخذ المؤرخ المغربي بعين الاعتبار هذه الخصوصيات؟

---

(1) حسين مؤنس: التاريخ والمؤرخون، ص 185.

إن مدرسة الحوليات قطعت أشواطاً طويلة في ميدان البحث التاريخي متى أصبحت جميع الحقول المعرفية تعاني داء التخمة ومرض السيولة بل يمكن الحديث إن صح التعبير عن أزمة في الموضوع، وبالمقابل نجد التاريخ المغربي يعاني فقط أزمة ومرض إعادة الكتابة. فهل هذا يعني أنه محكوم على المؤرخ المغربي طرق أبواب المواضيع التي تقترحها المدرسة؟ أم عليه أن ينطلق من حيث ابتدأ منظرو هذا التيار؟ مهما يكن من أمر فإن إرهاصات وذيول المنهج الحولي يشق طريقه إلى صميم البحث التاريخي المغربي من خلال سلسلة من الأعمال التي استوعبت ميكانزمات هذا التيار وحاولت تطبيق حصيلة أجهزته المنهجية والنظرية والمفاهيمية، على أن هذا التطبيق يستوجب أولاً الحيطة والحذر وثانياً ينبغي الأخذ بعين الإعتبار أن تجديد تاريخ المغرب باستغلال تقنيات البحث المعاصر «مشروع في الحقيقة مواز لتحديث المجتمع لأنه بقدر ما تصبح الهياكل الإجتماعية المغربية حديثة بقدر ما تتوفر وسائل العلم والتكنولوجيا ويرتفع مستوى البحث ويتهيأ الذهن للإبداع والتطبيق»[1].

(1) عبد الله العروي: مجمل تاريخ المغرب، ص 23.

شخصية المدرسة العربية المعاصرة في الفلسفة
التصنيف والتلازم بين تياراتها التاريخية والتحليلية

علي زيعور

I

1 ـ توهج وتمدُّد، ازدهار القطاع الفلسفي وتألّقه المعاصر والراهن:

يحتل قطاع الفلسفة في الفكر العربي المعاصر، والراهن[1]، مساحة بارزة. فقد استطاع ذلك القطاع تشييد عماراتٍ كبيرة؛ وجذب إليه الاهتمام والتقدير. وليس وهماً، ولا هو مبالغة، التأكيد على تأجج نور الفلسفة في ثقافتنا وداخل الإنتاج الشمولي. فالكتب المخصَّصة للفلسفة تزداد، وتترسّخ الثقة بجدوى الفلسفة، ويتثّبت الخطاب الذي يولي الفلسفة قدرات ومردودية، وتنويرات وارتيادات. كذلك يزداد القائلون والواثقون بأن الفلسفة في تجربتنا الفكرية الينبوعية، في مرحلَتْيها التأسيسية ثم النرجسية، كانت محرِّكة ونشيطة، مؤثرة وبارزة الحضور.

أصبحت الفلسفة ميداناً للتخصّص المرموق اجتماعياً؛ وانتشر تعليمها، والإشادة بها، في **الجامعات**. فمن الملحوظ أن الفلسفة عالم فكري له حقله، واختصاصيوه، وتقنياته، ومصطلحاته ومرجَعيته؛ وله معاجم مستقلة، ودورياته كما مجلاته، وندواتٍ مكرَّسة له؛ كما أننا

---

(1) **الراهن**: المقصود بذلك الهُنا والآن، مرحلة ما بعد الستينات أو حتى المرحلة الزمكانية الحاضرة.

نتحدث اليوم عن «دارِ عالمية للفلسفة»، عن فلسفات في العالم، أو عن الفلسفة عند الإنسان كما عن الفلسفة العالَمينية.

ليست الفلسفة، في فكرنا المعاصر وكما كانت في زمان عِزّها وتوهجّها، تابعةً للدين: وليست هي الدين؛ هي مختلفة عنه. قد تتغاذى معه؛ لكننا لا نختزلها إلى ميدان آخر، لا نعيدها إلى غيرها. إنها هي هي؛ هي نفسها. وليست هي الدين أو العلم، لا هي العلم ولا هي السياسة. فمشكلات الفلسفة مختلفة، في عصر الفلسفة هذا، عن مشكلات الدين: تنوّعت اهتمامات الفلسفة، وتَعدَّدت مفاهيمها؛ تضاربت الفلسفات وتناقضت. للفلسفة شخصية ودوائم ومشكلات، طموحات واستراتيجية، قاعٌ ووجه. وبصفتها تمتلك خصائص الشخصية فقد غدا المسعى الفلسفي ذا وجهٍ خاص؛ ونشاطٍ مستقلٍ يدافع عن حريته وعن الحرية، ويرفض ما هو شائع وجاهز، ما هو راكد ومتشابه، ما يمنع الإنسان من تعميق إنسانيته وعَقلَنة إوالياته وعلائقه وتكييفانيته.

إن الأهمية التي تمنحها ثقافتنا اليوم للفلسفة كبيرة. نراها أداة نقدانية إزائية أعَميَة في الحال والمآل، في دنيا النظَر والتقييم، في التفسير والتغيير، في التغاذي مع العلوم والاستقلال النسبي عن العلوم... لقد خرجت الفلسفة من أسوارها: تمدّدت تخومها؛ إنْوَجدَت أو إنبثَّت في السياسة، والفعل التعبدّي، والاقتصاد، والقانون، والأدب، واللغة، و... فاهتمت بالاجتماعي، والعلائقي، والمتعالي. ذلك الخروج، من النظري المحض، جعل الفلسفة تُثمر، وتقود. فالكثير مما كان داخل قلاع الفلسفة نزل إلى الحياة الثقافية؛ وما كان خاصاً بميدان الفلسفة المحضة اندمج وأينع في مجالات الفكر العام، والفعل السياسي، والتعبّديات أو الإيمانيات، والمقدَّس والرمزيات والتأويليات.

يلاحَظ أننا، في تجربتنا المعاصرة وفي القطاع الراهن منها بالذات، شديدو المحبة للفلسفة: نؤمِن بدورها القيادي، وبوظيفتها النقدية إنْ للمجتمع والسلطة أمْ للفكر والقيم، وبقدرتها على القيام بما يُناط أو يُتوقع

منها ويُلقى عليها. فذلك النشاط النبيل، ذلك الفكر الباحث في نفسه أو في الإنسان من حيث وجوده وطرائق معرفته وميدانُ قِيمَيّاته، **عريق الجذور** والفروع في الذات العربية، ساعٍ دؤوبٌ لغرس العقلانية المحضة وتنقيحها أو توسيع تخومها وتعدّياتها علَى قطاع اللاعقل... لا ريب في أن المقولة التي تُنرجِس الفكر الفلسفي تُخفي دوافع ذاتانية؛ ففي ذلك التقدير المتضخم للفلسفة، وللمثقف أو للقلم والفكر بوجه عام، منطقة معتمة يتحرك فيها تقدير متضخم للكلمة. آمن معظم العاملين في مصنع الفلسفة بقدرتها على التفسير والتغيير، وبسلطة لها تقف في وجه السلطة السياسية وتطمح للقيادة والهيمنة: إن في خطاب حسن حنفي، على سبيل العيّنة، ما يُلفِت؛ إذ هو متأسس عى **أنا مركزية**، وعلى **أنا وَخدية**. إنه في تضخيمه التهويلي لدور الفلسفة، ومن ثمّ لدوره الشخصي، يدفع بالعيادي إلى أن يضع على خلفية (إهاب، مهاد) واحدة: حنفي كفيلسوف، وعقلية الطفل، والذهاني، و«البطل» الإناسي، إلخ.. سنعود إلى هذه الأوالية اللاواعية أو الحيلة والطريقة اللامباشرة في الدفاع الذاتي عند الفيلسوف. إلاّ أن مقصودنا، في الآن وفي الهُنا، ليس تجريحياً؛ ولا أنا أقول إن تلك المبالغة المفرطة في تقدير الفلسفة كاذبة، ولا هي صادقة. فالموقف المعافى، المتزن أو موقف خطاب الصحة العقلية والتحليل النفسي، يقضي بأن توضع تلك «التجربة» أمام الوعي. لماذا؟ لأن أخذ الوعي بها (وعينتها، استيعاؤها) يمنحنا معرفة بها، ومن ثمّ قدرةً أو إمكاناً على استيعابها وإعادة توظيفها في بناء التكييفانية أو الضبط المتناقح للشخصية الفلسفية وللفلسفة والنص الفلسفي.

2 ـ الفلسفة في شخصيتها الدينامية التاريخية، خضوعها للتفسير التاريخي:

للفلسفة، في الذمة العربية، مكانة ومكان؛ ولقد تميزت بخصائص عامة كوّنت الشخصية الثقافية عبر التاريخ وعلى امتداد أراضي الإسلام. فهناك شخصية لخطاب الفلسفة العربية الإسلامية، وصفات قاعدية عامة، وركائن أساسية استمرت حيّةً فاعلةً حتى يومنا هذا: تنتهض تلك الفلسفة

من رؤية خاصة للوجود، وللإنسان أمام الألوهية وفي علائقية وتعاملية وآدابية، وللتماسك الإجتماعي والفعل. وبعد، فهذه الخصوصيات للفلسفة العربية الإسلامية (في مرحلتها التأسيسية الينبوعية، أو في مرحلة الاجتهاد الحضاري حيث تتغلّب الفلسفة العملية، أو حتى في مرحلتها الراهنة) هي خصوصيات تكونت تاريخياً وتحقيقاً لطموحات إنسانها وديناميات مجتمعاتها. ولم تتكون خارج الزمان، ولا خارج التفسير المجتمعي والمادي للمعتقد والقيم والرؤى؛ ولم تتكون على نحو يجعلها وحيدة غريبة في العالم أو متمايزة وبلا شبيه ومثيل في **الدار الفلسفية التاريخية**. لقد كان تفاعل فلسفتنا مستمراً مع الفلسفة في الأمم الأخرى، ومع مجرى الوقائع وشروط البنى المادية والاجتماعية.

3 ـ التصنيف التاريخي للنظر الفلسفي. شيماءة تجاربنا الثلاث:

سبق أن قسّمنا أُفق لفلسفة التاريخي عندنا إلى ثلاث تجارب: أ/ كانت الأولى **ينبوعة** أو **تأسيسية** (رفضنا استعمال كلمة «عصر ذهبي» المعروفة عند أمم كثيرة). فنحن هنا نجد ما قبل الكندي، أي حيث فترة **الإرهاص والكمون**؛ **فترة التفتح والنشوء** مع الكندي حتى الفارابي؛ مرحلة القمة، مع الفارابي وابن سينا؛ مرحلة النضج أو التعمق والرُّشد، مع ابن رشد وابن خلدون؛ مرحلة الاستقرار والتشكّل النهائي حتى صدر الدين الشيرازي[1]؛ **ثم من الشيرازي إلى إقبال في الهند**؛ ب/ **التجربة الثانية أو، بتسمياتٍ أخرى، تجربة الاجتهاد الحضاري الموسَّع، تجربة النهضة، الخ.** ؛ ت/ **التجربة الجِهادية أي: الثالثة، الراهنة، ما بعد التنوير أو ما بعد التحديث...**

4 ـ من خصائص الفلسفة في التجربة الاجتهادية (مكرَّسة مع الطهطاوي):

الدين بالمعنى العربي الإسلامي، أو الدين الإسلامي، هو تعضية

---

(1) صدر كتاب م. ل. جمعه في سنة 1921. لكن المؤلف يورد في المقدمة أنه شرع في تأليف كتابه عندما كان في مرنسا، سنة 1909. وأنا أصدقه.

لعلائقية الأنا بالأنت؛ وهو تنظيم للمجال وفق قيم متعالية؛ كما أنه رابط منظَّم ومتماسك للذات أمام الألوهية. وبذلك فإن الدين الإسلامي خطاب في **المجتمع والإنسان**، وليس فقط في الألوهية والعالم الغيبي المفتوح أمام الإنسان والممثل للقيم والروحاني والحقيقة الأسمى. لذا يبدو الدين هنا واسع الرؤية، شمولانياً أو شَمَّالاً؛ متوجِّهاً إلى **الممارسة والوعي**، محرِّكاً ونسغاً في الفعل والنظر، في التواصل والقيميات، في المعرفة والمصير، في التاريخ والمطلق.

أ/ **أتت «الفلسفة»**، بإسمها الضيق أو بدلالاتها المتسعة، في المرحلة العربية الثانية أي في التجربة الاجتهادانية، بمثابة **إعادة تعضية** للعلائقية مع الأنت، وللبنية الاجتماعية، وللوضع أمام السلطة وأمام الألوهية. بعبارة تقول الأوضح وليس الأكثر، فإن فلسفتنا الاجتهادية انصبت على **الممارسة وعلى الخطاب**؛ على الانغراس في الوجود الاجتماعي التاريخي وعلى معنى ذلك الانغراس؛ على **فهم** المجتمع والسياسة وعلى التغيير في ذلك المجتمع وذلك الواقع. لقد أعادت تلك «الفلسفة» البحث في التفكيرات الشائعة؛ في المألوفيات من مسلَّمات ويقينيات؛ في خبرة إنساننا وفي تصوراته وأفهوماته... وتلك الإعادة للتحليل والتعضية عَملت على نحو غير جزئي وغير عياني؛ أي بشكل مجرد، نقداني، أعَمَي أَشْمليّ.

إن الطموح الفلسفي **للطهطاوي**، أو لأمثاله من العرب والمسلمين الذين سبقوه في الطموح إلى [التنوير] المادي والفكري، تعبير عن مواقف مُمنْهَجة في إعادة بَنْيَنة وتنظيم المعنى المعطى للإنسان والحضارة، للوجود والعلائق والتاريخ. لقد كانت تلك المواقف **تحليلاً ونقداً لمكانة** الإنسان العربي، وخضّاً للمألوف والمباشر في النظر والتقييم، وتغييراً في معنى التاريخ الإسلامي والمسار. وكانت زحزحة في مدلولاتٍ للوعي والفكر، للحقيقة والجسد، للحياة **والموت**، للعلائقية السائدة المتحكِّمة وللألوهية المسجونة في قِشريات ومذاهب مُغلَقة ومُغلِقة.

ب/ يقال الأمر عينه، أو ما يقترب منه، بصدد الخطاب الديني على يد الأفغاني أو عبده، ثم من إليهما وبعدهما من السلفانيين. فهنا نلحظ **التغيّر في المواقف** حيال الكائن البشري؛ وجرى التشديد على العقلانية، والتحليلِ العقلاني لاختباراتنا الحياتية والتاريخية كما لإيماناتنا التعبُّدية.

5 ـ التجربة الراهنة مع الفلسفة، المجال والأُسُس:

تعتز ثقافتنا العربية اليوم بالقطاع الفلسفي الذي، إنْ في خروجه من أسواره الخاصة أم في قراءته لنفسه وتاريخه تطويراً للذات وللمعنى وتنظيراً للتكييفانية، يعلِّمنا **الشجاعة** في الدفاع عن القيم، وفي **الالتزام** بالإنسان وحقوق المواطن وخير البشرية؛ ويعلّمنا **التفكيرَ السّليم** والنقدانيةَ الإستيعابيةَ واتخاذ **المواقف العقلانية الأعمية** حيال مشكلات التألم والوضع البشري المأساوي أو الذي سيأتي مختلفاً متجاوِزاً. وتَحْضر الرؤية الفلسفية، والمنهج الفلسفي، في معضلات تشغلُ ساحة الفكر حالياً: قضايا الهوية والمعاصرة، تحدّي المستقبل أو نداء الحضارة القادمة، قراءة التاريخ ومَعْنَيَتِهِ، ومَعْنَيَة الوعي القومي والفكر السياسي، أَنْسَنَة العلم والعقلانية، وضع معنى للاقتصاد، ولعالم ما بعد الآلة، ولما بعد التكييفانية الراهنة. كذلك فإن الفلسفة تُحاكِم ظاهرة العالم الثالث، أو موقعها داخل نظام الأقوياء، وقضية العالمية أو الثقافة للإنسان والمناداة بالديموقراطية وبمؤسسات المجتمع المدني، ومشكلات علائقية الأمم، والتلوث. . .

ب/ لعلنا فرَّقنا كثيراً، في هذه السطور أعلاه، بين عمل الفلسفة خارج أسوارها أو خارج ميدانها الخاص وعمل الفلسفة المقرَّر لها أو الذي تفرضه على نفسها. صحيح أنها تقوم بدور تنويري في الإنسانيات، والسلوكات اليومية، **وميدان المعيوشات**؛ بيد أن النشاط الفلسفي المنكفىء على موضوعاته ومفاهيمه وميدانه نشاط هو الأول والقصد الأبرز. هذا، على الرغم من أن الفعل الفلسفي المحض يظهر متميَّزاً بالنخبوي، والمتخصِّص جداً، والمنعزل، والمنكفىء على العقل

والمحض وعلى المطلق والقوانين الأعَمّ والمبادىء الأشمل.

ففي رؤيته الشَّمَّالة النقدية على الفعل والفكر والمجتمع، على الحرية والحياة والعقل، يتغاذى الوعي الفلسفي الحالي، من حيث هو شكل من أشكال الوعي الاجتماعي الحادّ المفكرَن، مع خصائص الفكر ومجلوباته إنْ في **دنيا الخلية** أم في **دنيا المجرّة والذرة**. فذلك الوعي متحرِّك بوقود الثورات الفكرية التي أحدثتها الألسنية والاقتصادانية، علومُ النفس والنِّسبانية. سوف نرى أن التحرير الذي قدّمه داروِن قَلَب تصوّر الإنسان عن نفسه (جنسه، عقله، نوعه، عالمه)؛ وكذلك يُقال الأمر عينه بصدد ما أحدثه التحليلنفس والتصوّر المادي الجدلي للمجتمع، وبصدد الرؤية النسبية في ميدان العلم والحقيقة أو السببية والفيزياء... لقد تغيّرت التخوم، وانزاحت؛ وصارت الرؤية الجديدة للعالم والإنسان أقل نرجسية أو في مركزية هي لا مركزية أو جديدة مغايرة. فليس ممكناً، ولا هو معقول، أن يتجاهل أحد مجلوبات نظرية الكوانْتُم؛ أو أن ينقفل دون الآفاق الجديدة التي قاد إليها تحطيم الذرة، والكيمياء الحِياوية، وعالم الكروموزومات، ودنيا السلوك الحيواني [الإيطولوجيا]، وأجهزة العِلم وتطورات التكنولوجيا، ووسائط الإعلام والاتصال، وعالم الصورة والمشهد والبرمجة.

ث/ ومن خصائص الخطاب الفلسفي، إلى جانب قوله في الكائن والتاريخ، كما في **نقد المجتمع** والسلطة القاهرة والمؤسسات المهيمنة، صياغة خطاب في دنيا التخلّف أو ، بكلمة أدمث، في دنيا **التنمية** ومجالات **تحقيق إنسانية الإنسان** في بلاد تسعى لإثراء إنسانها عقلياً ومادياً واجتماعياً.

الخطاب الفلسفي الراهن، في ذلك الميدان، نقداني؛ يعي جيداً **التغيُّرات والمُغيِّرات. كما إنه يرفض، بوعي سديد شديد الحدة والتّفكْرُن، الرثاء الذاتي**؛ برغم أنه يعطي المعنى الواضح لما هو مرضي وما هو سويّ في حقيقة المجتمع وحركة الفكر العام. من هنا تسهل الإشادة بخصائص

لذلك الفكر الفلسفي الراهن التي من أهمّها أنه يبني، ويتجاوز أزمات المراهقة الاجتماعية الفكرية، ويعي سلبيات المواقف الطِّفْلية، ويرغب بقوة حرة وإرادة معقْلَنَةٍ في أن يكون متماسكاً، صلباً، راشداً وبل رشدانياً.

6 ـ من مقوّمات الفكر الفلسفي، تحليل مفاهيم لغوية وحول الألوهية والعقل:

فكرنا الفلسفي، كما سنرى، كثير الشك. فاليقينيات والمسلَّمات، المسبقات والمرجعية والمفاهيم، تُخضَّع للنقد والتفحّص. والمنطَلَق عينه يوضع موضع السؤال. حتى وجود العالم الخارجي، في الوضعانية العربية عند ز.ن.محمود، ظاهرة يسعى الفكر الفلسفي لتحليلها وتعميقها، للشك فيها والبحث العقلي عن إثباتها أو التحقق منها. وتحليل الكلمة، أو المفهوم، اختصاص فلسفي. وإلاّ، فمن يحلل مفاهيم مثل الشورى والديموقراطية، الحرية والحقيقة، القيمة والسلطة...؟ وحده الفكر المثقَل (المنهَك، الرّخو، المتهدّل) ينفر من تحليل مفاهيمه. طرائق خطاب التحليل اللغوي، بحسب تحليلنا هنا، تَصدق في المنحى الذي تؤكدّه وتدعو إليه. ففلسفات التحليل صدامية؛ إنها مِسْبار ومِخْفَار، هي مِبَضعٌ تَرجّ الأعماق رجّاً. فتلك الفلسفات صلبة؛ هي غير صائبة في مواقفها النفيوية أي في قولها إنها وحدها الفلسفة ولا فلسفة إلا فيها. إنها تَعمل في محيطنا النفسي الاجتماعي حارثة وغير مستأجَرة. تدبُرها، امتصاص منهجيتها وروحها وما تُثبته، هما تدبُّرٌ وامتصاصٌ لأجهزة مُنتِجة، وأدواتٌ تصنع أدواتٍ وتخصّب الوسط الاجتماعي الاقتصادي وأدوات نظرنا والتقييم. لذا ينطبق على مستثمِر فلسفات التحليل، في مجالنا الخصوصي الوطني، المبدأ الذي يفيد التأكيد بأن ما «يُستورَد» من الفكر لا يكون استيراداً لجهاز أو لسلعة بل يكون تعزيزاً لِما تتضح الحاجة إليه في عملية البناء، أو لما يتوافق مع الرغبة بتوليد الجديد النابع من الذات والعوامل الداخلية للتطوير والتقدم.

كانت الرَّبمركزية، كشاهد، محوراً في التجربة الينبوعية؛ وفي التجربة الراهنة يبدو واضحاً أن المركز قد يتغيّر. فالإنسان، مأخوذاً في ظروف وسلوكات وتاريخ، يطالِب بأن يَعرف نفسه، بأن يحيا ويَعرف كيف يجب أن يحيا، بأن يغيِّر مصيره ويؤثر في معنى الوجود وحركة المجتمع ومستقبل العقل. وهكذا يغدو **الإنسان** غَرَضاً أكبر للفلسفة. إنه الموضوع والذات؛ **يودّ أن يكون ذاتاً** بعد أن بقي قروناً مديدة موضوعاً أو شيئاً ومتاعاً. كما إننا نلتقي هنا بموقف فلسفي آخر يُنظِّر من أجل تيار يجعل الإنسان غير منقفِلٍ على البشري أي غير منكرٍ للبُعد الإلهي، للألوهية؛ ذاك اتجاه فلسفي يأخذ الإنسان **في علاقة متزنة مع الألوهية**، في علائقية تعاضدية منفتحة، في وَسَطية متحركة **أو محور ثنائي**، في تعادلية حيّةٍ لا يلغى فيها أيٌّ من قطبي الحركة وجانبي القيمة.

أما الموقف الآخر، الثالث، فيبقى محافظاً على الرؤية المعهودة التي تَمركَز عليها أسلافنا من الكندي والفارابي حتى ابن رشد والدواني والشيرازي ومحمد إقبال. إلا أن أصحاب هذا الموقف القليداني [التقليدي الرؤية أو النزعة] لم يبقوا سجناء الَحْرف. لقد أعادوا قراءة الفكر السابق؛ فغيروا وانتقدوا، وعدلوا في المعاني والوظائف. وقد سبق أن قلنا مراراً، في هذه المجلة، إن **خطاب الديموقراطية** قد تسرّب، وتخلَّل إلى أعماق الفكر المتعالي وإلى **تصوراتنا عن الألوهية**. من هنا إعادة المَعْنيَة المنفتحة أو إعادة التسمية والقراءة لموقع الإنسان في العالم أمام الألوهية.

وتغيَّر موقف الفلسفة اليوم من **الدين**: استمرّ هذا الأخير في مركز أول داخل الفلسفة، إنْ في **التجربة الأولى** أم في التجربة الاجتهادانية في القرن الماضي أو داخل «السلفية المحدَثة» حالياً. كان **الفلاسفة، من** الكندي حتى ابن سينا والطوسي والشيرازي وإقبال...، يرون في الدين قوةً إضرامية ورؤية شمّالة تحريكية وقائدة. لم يوفقوا بينه وبين الفلسفة؛ بل اعتبروه حكمةً حيّة قديرة قائدة، وموضوعَ حوار وإحياءً للفكر والمآل. مع **التجربة الإجتهادانية**، أعاد الفكر النظر في الدين: فَكّروه، فكّروا فيه

(برؤيته ومنهجه، بتصوراته وقيمه، بقدراته وأوالياته) بحيث أعادوا الَمعْنَيَة والتعضية؛ وذلك على ضوء الشروط الاجتماعية الفكرية الحينذاكية، وعلى ضوء السلوكات والثقافة ونمط «العقلانية» المتحكمة آنذاك في الإنسان والجماعة والنُّظم، وعلى ضوء روح ذلك العصر في قيمه ونمط حضارته والدور الكبير الذي كان يعطى، في العالم المتنوِّر آنذاك، للتنوير والعقل والإنسان، لقدرة الإنسان في تغيير الشروط أو لحقّه في أن يعيش ضمن شروط تعزّز إنسانيته وترفع مستويات المعاصرة والتكييفانية فيه.

وإذا كان فلاسفتنا قد رأوا، **في تجربتنا التأسيسية**، أن الدين والفلسفة بقوة واحدة، ويُعطيان للإنسان والحياة والمجتمع معنىً واتجاهاً منفتِحاً؛ وإذا كانوا قد انتهوا إلى تفريقهما (را: ابن رشد، ابن خلدون...)؛ **فإن التجربة الحضارية الثانية قد ثَمَّرت** الفكر البشري المتنوِّر، أو العقلانية في رؤيتها للإنسان كما في قيمها ومنهجيتها، في سبيل ما رأيناه أعلاه أنّه **مراجَعة**، وتفكير على التفكير أو في التفكيرات السابقة، وسعيٌ لنقد أشملي إزائي لما كان يحرِّك المجتمع والإنسان إبّان الفترة العربية العثمانية.

أما في **تجربتنا الراهنة** فنشهد تميّز الفلسفة عن الدين في بعض من المكان والزمان. إلاّ أن موقفنا، كما رأينا في هذه الإلمامة، ليس افتراسياً ولا هو عدواني. فالإقلاع من أن لكل منهما ميدانه ومنهجيته يُفْضي ويَفْرِض الحوار والتغاذي؛ والروابط التعاضدية هي المُعافِية والمعافاة، وليس الجَفاء ولا الوضع الأُحروجي أو حيث الاختيار بين نقيضَيْن. فالنفي المُتبادَل، أو رفضُ كلّ شبهٍ او صلةٍ في سبيل إظهار القَطيعة المعرفية، ومن أجل تأكيد اللاإستمرار واللاتواصل، عملٌ غير فلسفي؛ إنه انغلاق وإرهاب وعبادة للذات. ثم ما هو المقلِق، والجارح أو الجديد، في القول الداعي إلى حق الفلسفة في محاكمة خطاب الدين؟ هل في ذلك دعوة لهدم؟ بل هل هناك إمكان لهدمٍ أو قدرة على إلغاء أو إقصاء؟

من المكّرس أن أكبر سمة لفكرنا الفلسفي الراهن هي **شَغَفه**

بالعقلانية. فالوَلَه بالعقل، أو الهيام بإسطورة العقلانية، خصيصة أولى وأساسية. يعطى للعقل كل دور؛ ويُنتظر من العقلانية تحقيق كل رغبة وإزالة كل مُثْلِبة إن في السلوك اليومي للفرد والعلائقي، أم في المجتمع بمؤسساته ونظمه أو بُنياته ومساره.

نلقى، بدون صعوبة، الكثير الكاثر من الكلام السريع والشعاراتي الذي يصرخ منادياً بأن **العقل هو الحلّ** والملاذ، المنقِذ والبطل، السحر والساحر، الأداة والغاية. تزدهر تلك التكرارات **في الثقافة اليومية**، وفي المواقف التلميذية؛ إلاّ أن النزعة الاستهوالية من جهة، والميول الاستعراضية الإستبذاخية من جهة أخرى، تجعل العقلانية شعارا ونوعاً من الإيديولوجيا الرّخوة القشرية.

وبَعد، إن العقلانية، في بعض تياراتنا النشيطة (الوجودانية، الجوانية، الشخصانية)، ليست خالية من معانٍ أخرى. فتلك التيارات قد تبدو محارِبةً، بإسم العقلانية، للعقلانية المحضة. إن بدوي، للمثال، يوحي باللاعقلانية: فهو ينادي بمنطق خاص بالعواطف والمشاعر، بالقلق والخوف، بما هو ذاتي في الإنسان ومرتَدٌّ إلى الانفعال والأحاسيس، إلى النزعة والرغبة والحدس. تتغاذى الوجودية، كالجوانية والشخصانية، مع التصوّف والحدس والعرفانيات؛ لكن ذلك لا يعني أنها فلسفات لم تَبْنِ خطابها طبقاً لأسسٍ عقلانية.

وتزخر في خطابنا الفلسفي التوجهات صوب المختلف، أو الفروقات وما هو فجوة، وأطرافي، وهامشي أو مهمَّش؛ وما هو مطرود، ومسكوت عنه، ومنسي؛ وما هو صامت ومتوتر؛ وما هو ظِلّي ورمزي... كذلك تزدهر أيضاً أضواء تُسلَّط على ما هو قطيعة وانفصال؛ وما هو لاغٍ للاستمرار والتواصل. ولعل هذا المقال، وكما سنرى، مع اهتمامه بهذه الطريقة من النظر (حيث الاتصال أو الانفصال، وحيث الاختلافات أو التشابهات، أو حيث خطاب التوحيد وخطاب التفريق...)، يرفض الوقوع في أحروجة: فالأحروجة تُسطِّح، وتختزل، وتلغي الغنى للواقع والتاريخ،

وتَبْتُر الوحدة الحية والترابط بين الظواهر (قا: كمّاشة أو إمّاوإمّاوية الصدق أو الكذب التي يعَرفها الألماني تحت اسم: Wahr oder Sense).

7 ـ إلتقاطات أخرى، توجّهات حادة:

ـ طعنا كثيراً في المنطق الصوري. وكان نقدنا له، بل رفْضُنا الحاد لمساره وطبيعته شبيهاً بحال من أمضّه الشعور بالندم. فكأنّ ذلك المنطق أخَّر، وأعاق؛ وسبَّب العقمَ وشرود العقل في ميادين غير عملية أو قليلة الخصوبة. وما زال التعجب من «سلطة» ذلك المنطق الطويلة العميقة ماثلاً، وموضع نقمةٍ وتفجّع غير مجدٍ. ثم إني أرى، وراء تلك المرارة من تسلّط المنطق الشكلي «المثالي» على الذهن، دوافع أخرى كالخجل من الانبهار بأرسطو «الذي كمل معه الحق»؛ وكالاستسلام عند كثرة من الأسلاف لمقولات فكرية و جتماعية وسياسية كان الأجدر بهم أن ينتقدوها ويحاكموها. كما يخفي الهجوم على المنطق الأرِسْطَوي، [الصوري، التقليدي]، بحسب ما نحلل، «أشياء» كثيرة أخرى: منها الرغبة بالتغيير، وبرفض المعهود وتفجيره، وبناء فكر جديد ملتصق بالعياني والواقعي والمتغيرات الاجتماعية. وبعد، فإن ذلك النمط من المنطق أضحى اليوم مغايراً لمنطق العلوم الراهنة، ولمرحلة النِّسْبانية أو ما يلي المرحلة النيوتونية، حيث للقوانين و«للماهيات» معنى يخالف خطاب المنطق الصوري في الوحدة، وعدم التناقض والثالث المرفوع.

ـ يهاجم فلاسفتنا الأنساقَ، **أو العمارات الفلسفية الضخمة**، التي تُغرِق في المتشابِه وتُدخِل الجميع في الواحد والآحادي والكلّياني. إلاّ أن هذا الهجوم على المذاهب المتبجّحة الشديدة الاتساع، والطامحة لتفسير أي شيء وكل شيء، لم يمنع الوقوع في نمط الفكر الشَّمَّال العمومي الذي حورِب وحوصِر ورُفِض. لا نفسر هنا تلك الظاهرة داخل الفلسفة في العالم: حيث تُطرح الأسئلة عينها على الإنسان، وتكون الردود متقاربة داخل وعي بشري أو حضارات آخذة بالتقارب، متفاتحة. . . إلاّ أننا قد لا نغلو إن التقطنا رغبة **غير واضحة**، في فكرنا الراهن، بالأنساق

الكبرى، والمذاهب الكليانية، والتوليفات الطموحة الشاسعة.

ـ ربما بدا أن المسار، في فكرنا الفلسفي العربي، حلزوني. في ذلك مبالغة؛ وتصور قاصر ناقص للتاريخ وللفكر؛ وقراءة تُعمم أو منطق تعميمي: إن منطق العموميات إنْ قادنا فإنه بلا شك سيوقعنا في قراءة للجوانية، أو حتى لأفكار كثيرة في الشخصانية والعمارات الروحانية الراهنة، قريبة من المناخ العام الذي يسبح فيه فكرنا الصوفي القديم أو فلسفتنا التراثية كما تَمثُل عند الفارابي أو إخوان الصفا... لكن القضية أعقد من أن تتبسط إلى حد أن يظهر مسار الفكر الفلسفي حلزونياً: فالفلسفة كلام، وأداتها الكلام، وإنتاجها كلام أي فعل لُغوي منظّم للفعل. من جهة أخرى، فقد نستند هنا إلى أن الفلسفة، على عكس الحال في العلم، لا تنفي تاريخها ولا تلغيه. النمو، كالسببية، في الفلسفة ليس خطياً؛ ولا هو باتجاه الأعمق أو الأقرب فالأقرب إلى الكمال والحقيقة المطلقة: ما نزلنا نقرأ الكندي وإقبال، أو بوذا وحكماء الصين؛ فنكتشف وقد نغتني. الحال في العلم مختلف، فعلم المرحلة العربية الأولى ذو فلسفة أو قوانين لا تغذي العلم الراهن أو المستقبلي. البدايات تعود؛ وذات مردود في الوعي الفلسفي: إنها فرصة، ومتاحة، ونسغ، من أجل التقويض أو في عمليات إعادة التدبُر وتوليد التنويري التكييفاني.

ـ تنشغِل فلسفاتنا اليوم **بما هو عملي، وبالمعيوش**؛ وتلتزم بالإنسان أي بالدفاع عن الحرية ضد **طغيان المال والسلطة والآلة**؛ وتَسْبُر مشكلات الأنت، والآخر، والتواصل والعلائقية... كل ذلك يجري بعقلانية وشمولية، برغبة يقودها حبّ الخير والسعادة للجميع؛ وليس فقط برغبة للنظر في أصل الخير والحياة، في أصل اللغة والفكر والدين. فالفلسفة، في هذه الحال، تأخذ بمنظارها ومنهجيتها الواقعي عند الإنسان، والعياني، والتجريبي؛ أي ما هو مشكلات واختلالات في المجتمع والحياة، ما هو نسبي وتاريخي وقضايا حية للبشرية ولحوار الأمم وتكامل الثقافات، ما هو مطروح لاستكمال عمل العالم أو لإعطاء

المعنى للعلوم وللعقلانية أو المآل، للتبعّض والاختلاف والنسبي، للحداثة وما سيأتي بعد الحداثة. فالفلسفة استفهامات عريضة، ومعلم كبير، وخطاب الرشدانية أي الكثير الزاخر من العقل والرُّشد.

ـ يقترب **التصوّر الفلسفي** للكون، للعالم، أو لهذه الحياة، من أن يكون **مادي الاتجاه** [مادّيانياً]. فالفعل الفلسفي يحرث هنا بعقلانية؛ وبواقعانيةٍ [نزعة واقعية] أي بتمثّلٍ يجعل العالم الخارجي أرض الإنسان المكوَّنة من عناصر مادية، ومن علائق وظواهر. ذلك التصوّر، ذو النسيج الصُّلب، للكون يترافق مع ما قلنا إنه الثقة العظيمة بالفكر، بقدرة الأفكار، بالطاقة الخلاّقة القائدة للمعرفة. لكأننا ذاهبون بقوة نحو **الفكرانية**.

ـ نسعى لتجاوز إشكالية الموضوع والذات، الحقل والأنا، الإنسان والبيئة، العالم الخارجي والأنا الفاعِل، وما إلى ذلك من ثنائيات هي متكافئة متوازية. فالظاهرة تُدرَس لا في ازدواجية ميكانيكية، بل في وحدة **عضوية** منفتحة أو في كل منفتح تتغاذى عناصره وتتكامل متبادلة التعزيز أو الضبط والتعريف. بذلك نتخطى خطر الغرق في كماشَّة الثنائيات؛ فالدراسة طبقاً للتقسيم إلى ثنائية، إلى ضدين أو إلى نقيضين، منتِجة. لكنها تبقى دارسة غير دقيقة، غير كافية: ولا تستطيع الإحاطة والاستنفاد، ولا الخروج من الانحصار.

ـ تبرز **التعددانية** بمثابة اتجاه يتعدى الأحادانية في الوجود (وحدة الوجود الصوفي، للمثال). والتصور المادياني الآحادي مرفوض كالتصور الذي لا يرى في الوجود إلاّ الفكرة أو الوعي أو الألوهية (والإنسان بذلك مجليّ للألوهية). ليس في الوجود إلا الله، وما الكائنات إلا تجليات أو الصور للنور الإلهي؛ هنا خطاب غير صلب؛ أو هو قول يُذْكَر اليوم على أنه للصوفي المسلم الذي نادى بوحدة الوجود. إلاّ أن التعددية التي تهم الخطاب الفلسفي المنكفىء، كما مرّ، على تحليل الفكر هي التي تتحين عند تدبُّر النص. المراد هنا هو أن للنص قراءات متعددة،

أو مستويات متغايرة. وليس المعنى معطى بأجمعيته وبمفاتيحه، أو بكل أبعاده وعتماته، عند القراءة الحرفية للنص. ومن جهة أخرى، تقدم القراءة الحذسية لصورة أو لشخصية، لوجه أو لشيء، معرفة مباشرة وسريعة؛ قد تكون تلك القراءة جيدة عميقة، لكنها لا تكفي إذ هي لا تستطيع أن تُغنينا عن الطرائق الموضوعانية أي لا تستطيع أن تستبعد أنوار العقلانية والتجريبانية. كذلك يكون الإدراك لشجرة أو لغابة، لدبابة أو لطائرة: إنه فوري ومباشر، كلي وبلا طرائق. لكن إدراكنا هذا يحجب تحرك عواطف كامنة؛ إنه يتحرك بمدفونات وبأفكار غير متمايزة، بتصورات وذكريات لا واعية. بعد ذلك كله، إن قراءة نص، نقده أو نقد خطاب، عملية معقدة. يُثبت ذلك علم نفس الشهادة، وعلم النفس العيادي (را: روائز تَفهّم الموضوع TAT، رائز بُقع الحبر لِ رورْ شاخْ)، وتفسير الحِلم والأفعال المغلوطة طبقاً للتحليلنفس، ومجلوبات الألسنية في مجال الدال ومدلولاته المُحِفّة (المُصاحِبة، الثانوية، الظّلية، الهاجعة في العتمة أو المطمورة في القيعان)... فنصّ الحلم الظاهر واضح؛ لكن المعنى الصريح، المعطى للعموم وللعلَن، ليس هو المعنى كله. المعنى الأغنى، للعارض النفسي (را: زلة اللسان، الخلجة، قضم الأظافر، الخواف، إلخ)، أو للحلم وللنص، هو المعنى الهاجع المتكوِّن في أعماق التجارب التي نظن أنها تجارب منسية في حين أنها تكون مدفونة حية وتبقى موجِّهة للسلوك والعلائق أو للتكيف والاستقرار النفسي. باختصار، يطبِّق الخطاب الفلسفي تعددية المعنى للنص الواحد. هنا أتى الاتجاه لدراسة المنسي والمسكوت عنه، الظلي وما يبقى مطموراً عند الجذور والأسس؛ وهو اتجاه أنشأ ـ في الثقافة العربية الراهنة ـ أدبيات رائجة، أو «أدب» فلسفي رديء ووحشي، غائم أو ضبابي.

8 ـ أشمولة عن المدرسة العربية في الفلسفة:

يبدو أن الثقة الكبرى بالعقل، والثقة أيضاً بالحرية ودور الخبرة في تفحص ثم في تغيير الواقع والمجتمع والتاريخ، تتعاضدان؛ وتتبادلان التعزيز مع الثقة شبه المطلقة أو الأصطورية بالعلم، ومع التعطش الظامىء

باستمرار وبنهم لا يُشبَع للتكنولوجيا ولغرس الصناعة المتطورة الثقيلة في حقلنا الاجتماعي السياسي، في الفضاء العربي. إننا ننتقد الآليانية، وآثار التصنيع المعقد المتراكم المتكاثر؛ وقد ننتقد فِعل العِلم أيضاً وليس فقط سلطة التكنولوجيا عندهم وسحرها أو إبهارها لنا. إلاّ أن ذلك النقد استيعابي، استباقي وفلسفي؛ إنه يصبو لأَنْسَنَة الإنسان والصورة والعِلم، أو التكنولوجيا والإعلام والمجتمع (برغم أن سلطان التكنولوجيا ليس كاسِحاً في بلاد «العالم الثالث»)؛ ويصبو لممارسة نقد الممارسة، ولممارسة نقد النقد، ونقد الخطاب والمحاكمات، ولممارسة التحكّم والتنبؤ وفِعْل العقل.

أما رؤيتنا للفنون، وللفعل الفلسفي في القِيَمِيات، فهيَ دينامية شمولية. هنا أيضاً نسعى لتعميق الفكر المتعضيّ مع العلم. فالفلسفة عندنا تواكب العلم بمقدار ما يجب عليها أن تقود خطاه، وتتغاذى معه، وتؤَنْسِنه. إن الوعي الجمالياتي العربي، والإسلامي، الراهن متناضح مع منطق العلوم الحالية الحالية ومع الرؤية السائدة للمواطن وقيمه. إننا اليوم نمارس فلسفة تعي العلم القائم، ومقومات الراهنية والأصالة والجدة، ومستلزمات المستقبل في الوجود والنظر والمعايير، في الأيسيات والعقلانية والقيميات.

إن فلسفة عربية قابلة لأن تتحقّق، ولأن يُنادى عليها في العالم، أو تيارات فلسفية عربية قابلة لأن تُقدِّم للبشرية، للذمة العالمية للفلسفة، قد تبزغ قوية وتتحول إلى عملاق إن شاءت أو استطاعت الإنبجاس من قراءة تحليلية نقدية وتقييمية للفلسفة العربية الإسلامية في شتى تلافيفها وأنساقها ومقاصدها، في شتى أبعادها التاريخية والمتعالية والمعرفية، في شتى حقولها الاجتماعية وفضاءاتها الفكرية والعلائقية. فاليوم، ليس العربي وحده، ولا المسلم وحده، ولا العالمثالثي وحده، مطالباً بتلك الفلسفة أو مستعداً لإقتبالها ودراستها، أو متوقّعاً لثقلها وتفسيراتها وخطابها. إن مثل ذلك المشروع مصيري، وهو كالقدر أمامنا. بل

وهو الطريق الأوعد، والوعد الحق. إنه المشروع الأسهل علينا، والأحق أو الأوجب علينا، والأجدر بنا.

لا تعني الدعوة إلى ذلك التيار رفض الحراثة في **قطاعات الفلسفة** المحضة، أو في القيميات المحضة، والمعرفيات المتخصصة في تحليل العقل وطرائقه، في اقتحام الوجود وعالم الأذهان والقيم بعقلانية حرة مستقلة عن الماورائي والإيديولوجي. ما نودّ أن يُقال، ويَبرز مؤثراً وعقلانياً ورؤية نقدية عامة، هو أن الحقل والتراث والإمكان عوامل موضوعية تهيء أكثر ما تهيء لفلسفة **تستعمل الخصوصي** لتطل على العالَميني، **وتتغذى بالنسغ المحلي والعُصارة الحية** كي تبني للإنسان، للوجود والكون والعقل، للخير والعلائقية المتزنة المتعاضدة. وفلسفتنا القائمة في مواقف، المتلزمة بالإنسان ورؤية عقلانية ومجتمع ومستقبل، ستكون أوسع مدى وأعمق بعداً أو غوصاً كلما توسّع وتعمّق عقلها في مجال **إعادة التقييم والمعيارية** والنقد للمواقف العامة، للتاريخ والمجتمع، للإنسان والحقل. ولا شك في أن **إعادة المَغْنيَة تلك**، في بعض حالاتها الحاضرة راهناً، جديرة بالتبصّر وقابلة للعيش والإحياء. باختصار، إن قراءة فلسفتنا المعاصرة لتاريخها الخاص، أو إعادة التدبُّر والمَغْنَيَة لذاتها وحركاتها وهمومها بل ولطرائقها وفضاءاتها، تُبدي اليوم عن عمق في الفعل الفلسفي العربي، عن غنىً واقتدار في مجال الفكر المحض والتكييفانية المستقبلية والتحليل الشمولي والواقع.

استخلصنا خطوطاً كبرى عريضة لرؤية شَمَّالة فلسفية للوجود والاستراتيجية، للتكييفانية التي ربما تكون فالحة محركة في دنيا الذات العربية وحلقاتها الما بعد وطنية. فعلى تلك المبادىء الشديدة العمومية يمكن أن تنهض توجهات لتعميق **الفكر المعياري والجمالي** وفلسفة العلوم أو المعرفيات عموماً؛ وتوجّهات لتعميق ميدان **القيم**، وأخرى لتعميق **الأيسيات** والنظر في الميتافيزيقيا والمستقبليات. إلاّ أن هذه التوجهات، حيث يتفاعل الوجه المُنْصب على معنى الفلسفة مع الوجه المنفتح على

العالم الواقعي، لا تقف كالحاجز في وجه توجهات أخرى للفلسفة تتكرَّس للتفسير والتغيير، لنولَفة العلوم المجزأة بل ولتنوير [تثوير، تحريك أو تغذية، توهيج] علوم الاجتماع والاقتصاد والسياسة. وهنا يُستوحى على الأخص **الإسلام** بحبث يُجْعل نداءات سامية عملية معاً وإسمائية [إصعادية] للإنسان؛ ومن حيث أن هذه الرؤية تتفاعل باستمرار مع طموحات البشري في بُعدَيه التجريبي والمتعالي.

هل في هذه القواعد أو المبادىء شيء جديد؟ هل بدت هنا تلاءيقانية أو انتقائية؟ هل هنا خصوصية أو موازاة مع الفكر الفلسفي السائد في العالم، في هذا العالم الذي صار الإنسان فيه ـ بحكم ثورات الإتصال ـ يعرف ما يجري فيه كما كان حالنا في قرية؟ هل تلك التكييفانية متماسكة منطقياً من حيث بناؤها الداخلي، وهل هي متسقة مع الواقع المتحرِّك والمستقبل المبرمَج؟ إنها مفتوحة، غير مقفلة كالنسق المحكَم التعمير والبنية؛ فهي بالأحرى توجهات مَرِنة تطرح البدائل التي تصبو لأن تُنظِّم بعقلانية الواقع والمستقبل، لأن تُخفِّض التوترات والإنجراحات بواسطة تصورات أو استراتيجية للحلول الحضارية وللإشكالات والإستلابات، لأن تهدم وتبني أو تحلل وتنتقد وتُقيِّم، لأن تسير **بتمنهج وتناقح** مستمر وذهابيابية لا متوقفة بين الفكر والواقع في اتجاه ومقصد تضييق الشقوق بين أيديولوجيتنا والفلسفة، بين الواقع والعقل، بين القائم فعلاً والمايجب، بين الذات الفعلية والذات المنشودة...

فلسفتنا ليست نسقاً واحداً؛ إنها الإمكانات العامة لحوار تيارات فلسفية، **للتعدد الفلسفي** المتحاور فيما بينه بحثاً عن الحقيقة. لذلك تَسقط مسبقاً مخاوف من أن تقع تلك الفلسفة، التي هي **متنوعة الميادين والمحاور والمراكز والأقطاب**، في لا منطقية التلفيقانية والتوفيقانية. فالقصد الأشد إتعاباً وشقاً على النفس هو بناء نظرية في الفعل، والعلائق، والحلقات المابعد وطنية، والبُعد العالَميني. ولعلّ **النظرية في الفعل** هي التي تطوي في ذاتها مكثفاً عاماً لأبعاد متلاحمة متعاضدة هي:

المادي أو الاقتصادي (أي حيث النظر في توفير اللقمة ومستويات العيش المتطورة بلا توقف)؛ الصَّقْلي أي حيث الفعل الصاقل على الفاعل عينه، على الإنسان؛ الفعل النظري المحض؛ الفعل التواصلي أي حيث علائقية الناس والفعل التشاركي مع الغير داخل الحلقات المتكاملة للمجتمع.

II

1 ـ إزاحة مقولات فاسدة، خُطىً نَفْيَوية حتى لا نقع في خيبة الأمل من «البطل» [الفلسفة]:

برغم أننا لا نقوم هنا بتأرخَةٍ مستنفِدة للخطاب الفلسفي العربي الراهن، فإننا لا نستطيع الاستغناء عن تاريخ الفلسفة؛ ولا عن إغنائه لنا، أو التفاعل معه وتفعيله [تحيينه]. وبكلمةٍ تلي، فنحن نعتبر خطابنا الفلسفي تعبيراً راقياً، وأرقى تعبير، عن الذات العربية من حيث وعيها بذاتها، ومن حيث طموحاتها في أن تكون ما تود أن تكون عليه (وما تستطيعه، وما تأمله)، وفي اقتحامها للفعل والفكر المحض، للتنوير والتواصل والمسكوني.

لا يتحقق المقال الذي يُطابِق بين ذلك الوعي الذاتي بذاتنا وحقيقة الواقع. فهناك ثمة مسافة متحركة بين أحكامنا على ذاتنا وما هو قائم نافذ في الأعيان؛ بين ما في الفلسفة من أمثلي ومجرد وما في البنى الاجتماعية. إن للفلسفة **استقلالاً نسبياً عن الحقل أو الشروط الموضوعية**؛ لكن دون المضيّ بذلك إلى حد بعيد وبذَّار. كذلك فليس مقبولاً أيُ مقال يدّعي صِدق الأحكام على الذات في مجال المعرفة بالذات؛ ولا هو مقبول أيضاً أو منطقي المقال الذي يجعل الفلسفة (أو الفكر، الوعي، المعنى) **وقودا كافياً نافياً لتحريك التغييرانية**، وغرسها وتحيينها. فالتغييرانية عمليات متكاملة متناقحة تَجري على الشروط الموضوعية أيضاً، ومن أجلها، وبواسطتها: إن التكييفانية لن تكون ناجعة، أو شاملة متحركة، إن لم تكن تكيفانيةً منطلقة من الوضع الاجتماعي الاقتصادي ومرتبطة متأثرة

بالحقل العيني. نضع الكثير من المسؤوليات، بل ومن القدرات والجبروت، على الفلسفة، في الفكر العربي؛ ربما يوجب علينا ذلك التنبُّهُ الناقد إلى ما قد نقع فيه من خيبات أمل ومن سوء تقدير.

2 ـ ترسيخ مقولات، إدخال مفاهيم جديدة وتعزيز إمكان تكثيرها:

استطاع الخطاب الفلسفي العربي الراهن، بل **نجح** على نحو بارز، أن يَصْقل فكرنا بالعالَميني الراهن. فقد انفتح ذلك الخطاب، قارئاً متفاعلاً، على الفلسفة في العالم أي التي ليست هي أوروبية غربية، ولا روسية سوفياتية، ولا أميركية أو هندية... وليس من الوهميات، ولا من الظنيات، القول الذي يؤكد أن ذلك الخطاب المذكور ليس متخلفاً عن الركب الفلسفي في العالم، ولا جاهلاً أو متجاهلاً، فاتراً أو سلبياً، حيال ذلك التنظير **العقلاني النبيل البنّاء**. تلك هي أيضاً حال القيل الذي يؤكد أن الخطاب الفلسفي عندنا كان دائماً، وما يزال، **سبّاقاً حيال الفعل السياسي** ومحلِّلاً لهذا الفعل ولطرائق الفكر وللإيديولوجيات. كذلك فقد أفصح خطابنا ذاك عن طموحات الحقل، وسعى **لتقديم المعرفة الدقيقة بالواقع** المنجرح وبالاهتمامات الشَّمّالة، وللتحليل النقدي للعقل والتجربة الإنسانية والمصير، وللبحث الحرّ في المجردات والأعَميّات...

وعَمِلت فلسفاتُنا العربية الراهنة، بجدِّية وجدَّة، من أجل الإنسان: **دافعت عن حقوقه**؛ ولا سيما عن إتّصافه بالحرية والمسؤولية اللامحدودة بعقله في حراثة الواقع ودنيا القيم، عن دوره في هذا العالم وداخل العلائقية والتواصلية. إن **مَعْنَيَة جديدة** للإنسان والحقل وللمصير والتاريخ قد تبلورت، في نظراتٍ عقلانية نقدية وعامة، على يد النظر الفلسفي العربي الراهن.

تزدهر في الرّف الفلسفي العربي، داخل المكتبة الدارسة للتنوير أو الحداثة والراهنية، البحوث المجرّدة والأنساق التي تقارب الإنسان والمعنى، السياسة والسلطة؛ ونلقى الأُشمولات التي تنظِّر للصيرورة

أو للمصير والحياة، للرمزي والعقلانية، للغة والكينونة والحداثة، لما هو غير ذاتي وغير مُفْرَد، لما هو غير تجزيئي وغير عياني...؛ ونلقى المواقف النقدية العامة من التاريخ والألوهية والوعي، من المعرفة والمادة والحقيقة والروح، من العقل والخبرة الحياتية والذات والعالم الخارجي... لقد تعزَّزَ الزخم، والنسغ، الفلسفيان في الممارسة، وليس فقط في الخطاب؛ في النظر والتطبيق، في الفعل والتأمل المجرّد، في «**الحكمة العملية**» كما في «**الحكمة النظرية**» ، في التاريخ وما بعد التاريخ، في هذا التنوير وما بعد ذلك التنوير، في نقد الفكر الأجنبي والذهنيات المحلية...

3 ـ تصنيف التيارات الفلسفية في الوعي العربي المعاصر تبعاً للتسلسل الزمني ولترابط فترة القرن الماضي مع القرن العشرين (أي الفترتين المعاصرة والراهنة):

غنيةٌ هي التيارات الفلسفية المحرِّكة للفكر العربي المعاصر. إنها مواقع متداخلة، متكاملة: **تتعاضد** فيما بينها، أكثر مما تتناقض، ضمن المقصد الأسمى للفلسفة المحضة وللحكمة العملية؛ وضمن **الحداثة** التي تستمر **وتظهر** ليس كمعطىً جاهز ويُنْتَهى منه بل كمهمة أو رسالة ينبغي أن نديم القيام بتبليغها وإعادة صقلها. ما الطريق إلى تصنيف **مرن متحرك** يتخطى مخاطر الصِّنافة، أو النماطة، والدوغمائية المتصلِّبة؟ لا بد، في الخطوة الأولى، من **التقميش**؛ ثم يلي ذلك **الفرز**؛ ثم التصنيف إلى أنماط، إلى أُجموعات متشابهة إلى حد ما أو غير متنافرة. لكّن التصنيف، أو الترتيب، الزمني، هو الأسهل: إنه الأقرب للتناول؛ وقد لا يستلزم كبير عناء، ولا صرامة ودقة. بَعد **تقميش** الكتب العائدة إلى رف الفلسفة، في المكتبة العربية، منذ أوائل هذا القرن حتى أول التسعينات ننتقل إلى خطوة لاحقة تكون **المتاحة** أي حيث تتاح المناسبة للفرز والتصنيف تبعاً للتسلسل الزمني. وفق هذه النَّماطة ستظهر أمامنا الأجموعة التالية:

أ/ الأفغاني وعبده، أي الحركات الممثّلة للقطاع الأكثري وللنمط الفكري الاجتماعي المنفتِح. هنا نجد الفلسفة التي هي: «مذهب في الاجتماعيات وفي النفسانيات يدافَع عنه». وينطوي هنا التيار الذي يُدَخلِن العلم بثمراته ومنهجيته؛ والذي يؤسِّس للنّظم والمؤسَّسات المتطورة، أو للنصوص والبنى التي تغذي مسار الفكر والمجتمع.

ب/ بعد محمد عبده تأتي، في ترتيب تاريخي أعمال رجال منهم: أ. ل. السيد، وعبد الرازق، والنشار...

ت/ يلي ذلك مرحلة ما بعد الستينات حتى هذا العام، أو أواخر هذا القرن.

برغم المحمود، وهو كثير، في هذه الصِّنافة، القائمة على التأرخة والتسجيل، فإنه من الصعب أخذها كأرض صلبة. إذ قد نغفل الرؤية السليمة حيث التضافر والتعدد، أو التداخل والغنى؛ ونقع في تسطيح للظاهرة المدروسة، أو في تسلسل خَطّي مستقيم، ومن ثم ناقص قاصر. ومن مثالب ذلك النوع من التقميش، والفرز، إغفال المجهولين، وتناسي التطور داخل الفيلسوف الواحد أو التيار الفلسفي عينه، والوقوع في صعوبات وتعقيدات... باختصار، إنما ندوّن هنا، ونَبْسط، ونصِف؛ كذلك الرؤية الفلسفية لتاريخ الفلسفة (وللموضوعات الفلسفية) تكون هنا كليلة مبتسرة.

هنا، في جميع الأحوال، لا نستطيع إغفال الكتب الأولى، التأسيسية أو التدشينية، في المضمار التاريخي. فهناك كتاب محمد لطفي جمعه: «تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب» (1921)[1]؛ وكتاب

---

(1) يُقترح أيضاً التقسيم إلى: الاستمراري، المهجَّن، المنقطع؛ أو إلى: المقتلَع، المهاجِر، المهجَّر (إلى حضارة غربية)، النازح؛ أو إلى: فلسفة الجوهر، فلسفة المادة، فلسفة الدين، فلسفة المجتمع، فلسفة اللغة، فلسفة الكائن، فلسفة اللاممكِن حضورها أي المعتبرة بمثابة المطلَق أو الأيَسة.

جميل صليبا (1926)؛ ثمّ نذكر: إبراهيم مدكور (1934)... وبعدها صار النهر أغزر. ومن السوي هنا أن نستدعي كبار محققي، أو ناشري، النصوص الفلسفية العربية الإسلامية: بعض المستشرقين، محمد عبده، عبد الرحمن بدوي، إلخ. وبَعْدُ، بَعْد أيضاً، فإن خطابنا الراهن في الفلسفة لا يَنْسلخ، ولا يمكن له أن يبتعد أو ينسلخ، عن الفلسفة الإسلامية المعروفة في هذا القرن داخل الهند، وشتى الأمم الإسلامية الأخرى: فقراءتنا اليوم للندوي، أو لمحمد إقبال، أو لعلي شريعتي، توضح لنا ذاتنا؛ بل هي قراءةٌ تشرِّحنا، تُلقي بنا إلى التساؤل، تَفْرض علينا الوعي بمسيرتنا وموقعنا، بمستقبلنا ودورنا، بمصيرنا ومصيرهم ومصير العالم قاطبة.

4 ـ النِّماطة المؤسسة على عِلم الرِّجال:

التقميش للكتب الفلسفية، أو تجميع وإحصاء «**الشخصيات التاريخية**» التي حرثت في الحقل الفلسفي وخصّبته وحدّثته، طريقة سبق أن قلنا إنها خطوة أولى أو مرحلة التّماس لشامل والمقاربة الممهِّدة. نتغذى هنا بوقود حرّك فيما مضى «علم الرجال»، وقطاع الطبقات (في الفِرق، أو العلوم، أو الصوفية، أو الأمم): هنا كان يختار الأسلاف مشاهير الشخصيات الحارثة داخل قطاع فكري معين، ثم تُقدم هذه الشخصيات، أو تُعرَض، دون نقد: تُعْرَض للمدح، وعلى نحو ميكانيكي خطّي لا يَعدو العملَ التاريخي الواصف والتعليمي. لهذه الطريقة المنهجية حسنات؛ وهي تسهِّل النظر، ونعجّل الظَّفر. لكن قد تكون الإبانةُ هنا مكتفية بالقمم؛ وبالشخصيات التي تظهر حلتئذٍ كالمعزولة عن بعضها بعضاً، أو كالمنفصلة عن الواقع والسياق. كما يُخشى هنا من انعدام الرؤية العمومية، ومن الإبتسار، والإنتقائية؛ وقد تَرِد هنا المعلومات بلا غربلة. لذا لا بدّ من توضيح مسبق للمعايير التي بموجبها نختار شخصية فلسفية دون أخرى، ونحاكم مذهباً، أو نحذف آخر؛ ونلمّع فكرة أو نتدبّر أخرى. بعبارة أوفى، تفرض الضرورة المنهجية هنا أن نخرج إلى الوعي، ونضع أمام العلانية والمحاكمة، المنطق الضمني (أو البنية التحتية،

أو الهيكل العام اللاواعي) الذي يوجِّه أحكامنا واختياراتنا، أو تقطيع النشاط الفلسفي وتقسيمه وتشظيته.

5 ـ التقسيم الثنائي للمواقع، القطاع الغَرْباني والقطاع الإسلامي (التقليداني)، التزايد المستمر للقطاع المشترك بينهما:

يتملّقنا نوع آخر من التصنيف يقسم إلى مجالين متباعدين المعطى الفلسفي: قِسْم وافد إلينا، متواز مع خارج أو يربطنا بالخارج (العامّ) ويغذّينا به. أما القسم الثاني فمنطلق من الذات، ومتغاذ مع تاريخنا الفلسفي. هنا نتأوّل ونتدبّر ذلك التاريخ، أو نكون مستكشفين له وقارئين. في القطاع الأول تحرث: **الوضعانية** لزكي ن. محمود وما شابه أو شاكل، والوجودانية (بدوي، إلخ)، والشيوعية الروسية... أما القطاع الآخر، المغلِّب للداخلي والخصوصي، فيلعَب فيه: الكلامِيّون عند م. عبد الرازق وعلي س. النشار؛ **والتصوف أو العرفانيات** عند مصطفى حلمي، وعبد الحليم محمود، والغنيمي التفتازاني والشيبي؛ **والأصولية الممتدة** الموسَّعة، **والأصولية المعمَّمة** (الموسَّعة، الحضارية) عند سيد قطب والندوي، **والسلفية** بدرجاتها المختلفة...

تُسَهِّل هذه النماطة الالتقاط، والتحليل. لكنها تبقى اختزالية، وفي العمومي جداً، وفي المبتَسَر. وأهم ما يجرحها هو أنها تَفْصل بحِدة وتعسف، بل بتعمل ولا واقعية، **عطاءنا** الفلسفي الراهن إلى إثنينية تبتر وحدته العضوية، وتلغي الرؤيةَ الكلية الدينامية الحية للمفكر الواحد وللفكر. وليس من الفلسفة بشيء عمل مسحي وتقطيعي من هذا القبيل، لا تَصمد كثيراً تلك المعايير. ويُقال هنا أيضاً: ليس فعلاً فلسفياً شطر الفعل الفلسفي العربي إلى شق يؤوب إلى فلسفة غريبة خارجية (الشيوعية، الوجودية، الوضعانية...)، وآخر يرتد إلى تاريخنا الفلسفي المحلي (فلسفة عربية إسلامية، اجتهادانية، سلفانية، أصولانية، أصول فقه، كلام محدث). فالظاهر الجلي أن **الفعل الفلسفي واحد**، حتى عند

الذين قيل إنهم غلَّبوا، نظير ز .ن .محمود أو بدوي، مذهباً شائعاً في الدار العالمية للفلسفة. إن الشقين ليسا طرفي هوة أو وادٍ؛ بل هما عنصرا بنية واحدة مترابطة، ويرفضان معاً قومية الفلسفة ثم نسبتها إلى أمة معينة أو إلى قارة مُتنرجِسةٍ مُسَفِّلة.

قد ينطبق، إلى حد غير حاسم، ذلك التقطيع ثم الاختزال للفكر على بعض الدارسين الذين تمركزوا حول الفلسفة الإسلامية. لكننا مع ذلك نلقى الانفتاح والتفاعل، أو الحوار والاستلهام الحذِر، حيال السائد في الفلسفة إنْ عند غيرنا من الأمم أو الثقافات أم في الوعي العام للفلسفة في الثقافة العربية الراهنة. بالأوفى، في ذلك التقسيم الثنائي الحاد قصور، وعدم إحاطة، ونقص في الاقتدار، وإنكار المبادرة والأصالة، واختزال للوعي الفلسفي. ليس شاقاً دحض ذلك التصنيف الذي يأتي من خارج، ويتميز بأنه كالمفروض ومتعسِّف: فنحن هنا أمام صنافةٍ قاسية، تبسِّط وتسطِّح بل وتَحذف وتُبرز. ينقص ذلك التصنيف القدرة على **الإحاطة الكافية** بالتيارات والمواقع: يُغفِل المبادرة الفردية، وحرية المفكر وقدراته، ومحلياته، وخصوصيات مجتمعه وتاريخه. لعل في ذلك التقسيم إغماطاً لحقنا، وإجحافاً: فنحن شاركنا وأسهمنا؛ ونرفض طغيان الفكر الخارجي، ونفكّك الرغبات بالاستلحاق. لقد حاورناهم؛ وكنّا في موقف النقدانية الاستيعابية، لا في موقف التلميذ؛ وفي عقلية المحاور والمُغيِّر والمتحرر وليس في عقلية المتلقي، والمنفعِل، والفاتر. وإذن، ففي التصنيف المانوي لوعينا الفلسفي كثير من النقص في الاقتدار، والقصور عن الإحاطة والشمول، وإنكار الإسهام والمشاركة والتشارك، والرغبة بالإنقفال وبقتل مشاعرنا بالحرية... ذلك كله، وربما مع مثالب أخرى، يجعل الرؤية المانوية لتياراتنا الفلسفية مبتَسَرَةً تُغفِل عطاء بدوي أو ز. محمود داخل الوجودانية أو الوضعانية، وتُحاكِم وفق معيار غير صلب وتقليصي.

6 ـ التصنيف المنتهِض من النظر إلى الإنسان، أو تبعاً للمذهب الإنساني المطروح:

نحن في عصر الإنسان: فالإنسان، بالمناهج التي قادته إلى الارتفاع عن وضعه وإلى صقل كينونته، يواصل باستمرار نقل وجوده من موضوع [غَرَض] إلى ذات، ومن حداثة إلى حداثة؛ ويسعى لأن يجعل من تلك الذات محور الفكر (العقل)، وأساس الامتصاص التجاوزي الاستيعابي لما هو غير عقلاني فيها، دون أن تنقفل الذاتُ على بُعدها التجريبي أو جوانبها المادية المحسوسة والعيانية. لنقرأ أن العربي يرسم، في هذه المرحلة من التكييفانية، وجهية الإنسان، ويصور الحيوان أو كل كان حي. الإنسان اليوم، عندنا، **نصوِّره** على الورق، أو في لوحة تُعلَّق على الجدران؛ **ونتصوره** كائناً قديراً، ومَصْدراً للفكر، أو منتِجاً ومطوِّراً للمعرفة وللمعنى. الإنسان إذاً، عندنا، يعطي لفكره وظيفة تحليلية، وبُعداً جدلياً (كلاهما معاً، بتواصل بين المرحلتين أو بدون استمرارية بينهما). كما إنه يكامل المنهجين: العقلي، والتجريبي... ويطوِّر الحقيقة أكثر فأكثر، وأوضح فأوضح. ويتحمل المسؤولية، ويعيش حريته، أجلى فأجلى، وأعمق فأعمق.

لذلك؛ ربما يكون الأقرب إلى ما نراه حقيقياً، أو مستوعِباً ونافذاً، في الرؤية الفلسفية للتوصيف (والتصنيف، وإقامة الترابط والتلازم، وشتى عمليات مَسْح ثم فرز التيارات الفلسفية العربية حالياً) هو أن نأخذ ـ كمعيار أو «ميزان» ـ الإنسان في فعله وعلائقه. تُصنَّف التيارات، في هذه النماطة المقترحة، تبعاً لرؤية كل منها للإنسان: فالوجودانية، للمثال، ليست مصنَّفة هنا وفق **مصدرها الخارجي**؛ بل تبعاً لرؤيتها وتصورها للإنسان من حيث انغراسه وقيمه وطرائق نظره. كذلك فلا يهمنا مصدر المنطِقانية أو الشخصانية؛ بل إن الاهتمام الأكبر والأهم لنا هو تصورات هذه الفلسفة أو تلك للأيْسيات، والمعرفيات، والقيميات، أي لطبيعة الموقف من المعرفة والفعل والعلائقية والمتعاليات، من مشكلات البشري واتجاهه ومعناه، من المبادىء العامة تجاه الحياة والمجتمع والعقل

أو الكائن والفكر والحضارة.

كذلك يهمّنا أيضاً أن ننتهض من ميزان آخر، لكنه مشابه وموضح للميزان السابق، هو الانطلاق من معيار يأخذ **الإنسان في بُعده الارتباطي بالألوهية**. بذلك نبني نماطة هي: النمط المنطلق من الألوهية؛ النمط المُجافي للألوهية؛ النمط الموازي بين القطبين؛ تغليب الأنوسة؛ الابتعاد عن قراءة الألوهية أو عدم التعرض لموضوعه الإشكالي...

7 ـ تعيين آخر للمواقع، مَواقعية أخرى داخل الاستراتيجية الكبرى:

ربما سهّل المسح للمصنَّفات، في ميدان الفلسفة، في هذا القرن، ولا سيما فيما نود أن نكرس له هذا المقال أي في المرحلة الراهنة (الحالية، الحاضرة، منذ الستينات)، رسْمَ مواقعيةٍ أخرى للتيارات المتناضحة داخل الوعي الفلسفي:

هل نضع، في موقع أول، ما هو متمركز حول الوعي، أن المثال، أو الفكرة، ثمّ نضع، في الموقع المقابل، ما هو منتهض من المادة، أو الشروط، أو الواقع والممارَس؟ تعجز هذه المانوية الحادة عن الصمود، وتفتقر إلى الدقة. فالواقع الفلسفي، وحتى نشاطنا الفكري العام، أغنى وأعقد من أن ينحصر ويُحصر، ويتقطع إلى غرف داخل الكل العام، أو البيت الواحد، أو القوى المتكاملة للشخصية (للمجتمع، للنفس، للفكر، للوعي...).

إن مؤلفاً واحداً قد يكون، في الآن عينه، وعلى السّواء، منتمياً إلى التيار المثالي في قطاع، أو تدبُر، أو توجهٍ ونظر؛ كما قد يكون أيضاً حارثاً في الاتجاه الواقعي (الواقعانية) حيال مشكلة فلسفية أخرى. هل هو بذلك تلفيقاني؟ أيكون الفكر هنا انتقائياً لأنه لم يكن مادياً صرفاً، ولا مثالياً محضاً؟ لماذا لا يكون التيار المادي عينه، أو التيار المثالي عينه، حاوياً على توجّهات ومكوِّنات موجودة في «غريمه»؟ لقد تجاوزنا الخطاب الذي قال بجنس بشري صافٍ، أو بعرق صاف، أو بواحدية

محضة صرفة؛ ربما كان الجنس، أصلاً، موحَّداً واحداً قبل أن يتقسم إلى مذكرٍ ومؤنث. بقي ذلك وحده، ذلك الصفاء والنقاء في العرق والأقوامية، داخلَ الحيوانات، أو النبتات، القائمة عند الدرجة الدنيا من السُّلَّم. ألا يَصدق ذلك بصدد المثالية الصافية أو الواقعية الصافية، أو ما إليهما؟

لا يحظى بالوقود، والصمود، تقسيم الفلاسفة وموضوعات الفلسفة إلى: اجتماعيات ونفسانيات. قد يكون أقرب إلى النجاعة تصنيف وعينا الفلسفي إلى: معرفيات (أبيستيمولوجيا أي علمائية؛ والنظرية العامة في المعرفة، معرفياء، عِرافة)، وأَيْسيّات (أونطولوجيا، علم الكائن أو الوجوديات)، والقيميات (النظريات في القيم، في الجميل). لكن هذا التقسيم سيكون قليل المردودية، كثير التعقيد ويوقعنا في الإضطراب والفوضى، إذا ما حاولنا تطبيقه. فهل إذا أخذنا يوسف كرم، على سبيل المثال، تبعاً لذلك التقسيم الأثلوثي، سنستطيع حجره دخل قطاع وحيد؟ ربما؛ وإنْ بصعوبة. لكن ماذا علينا أن نفعل بعد ذلك بأيديولوجيته، أو بمنتوجه في حقل تأرخة الفلسفة، أو بوصاياه و«أحكامه» على التيارات التي تخاصم ذاتياته وعندياته وشتى ما يحفّز نرجسية تومائيته الجديدة أو «فلسفة» الدينية المتدينة؟

ستسقط أيضاً، في الصعوبات والمخاطر، الصنافةُ التي تضع المؤرخين للفلسفة في موقع، والباحثين أو المتفلسفين في آخر. وقبل ذلك رفضنا أن نقسِّم عطاء حسن حنفي، أو عبد الرحمن بدوي، إلى قطاع فلسفي إسلامي، وإلى آخر غربي هو الظاهراتية، أو الوجودانية. كذلك، رُفِضت القسمة إلى إيديولوجي، وإلى معرفي؛ أو إلى محلي داخلي وخارجي عام؛ أو إلى تاريخي ومفارِق للتاريخ. إلى تاريخي وتاريخاني.

ماذا ستكون الصِّنافة التي سنتبعها هنا؟ ما هي الواقعية التي ارتأيناها، أو ينبغي أن نرسمها، للفكر الفلسفي العربي الراهن؟ قد يكون التقسيم الأفقي، في توليفة عقلانية مع التقسيم العمودي، حلاً. لكن هل ذلك ممكن؟ ألا نقع في غول التلفيقانية التي تُجمّع المتنافر، وتُلاصِق أو تكدّس

وتكوّم؟ إن التيارات الفلسفية، الدينامية، متغاذية: تتبادل التعضية والغذاء، تتناضح وتتواضح، تتفاعل وتتكامل. وسنرى أن كلا منها يتمحور حول جانب، أو فكرة رئيسية، أو محور، أو صميمة (ثيمة). يُعمّق كل تيار منحى، أو قضية أو رؤية. لكن الفلسفة تغتني بذلك التقدم، وبالتعمّق القادم إليها من كل قطاع، أو كل مذهب، أو كل ميدان. بذلك تتحرك فلسفتنا، وتَحضن كل أبنائها. وتغتني بصراع ميادينها، وأقطابها، وصميماتها: تعطيهم الوحدة، تشكّل لهم الهيكل العام؛ وتأخذ منهم ما يغذيها، وينَقِّحها ويُنقِّحها. ثم ماذا؟ أين صرنا؟ إلى أين وصلنا أو سنصل؟ لعلنا وصلنا إلى خطاب واضح يرفض المعيار الواحد، والاستكفاء بعامل حاسم آحادي. القراءة المبسَّطة التبسيطية هي فقط، وإذ تختزل وتُشيِّء وتقطّع الحيّ الضرامي، القادرةُ على توفير التصنيف الذي يزعم أنه قطعي ونهائي، بتار وجازم، حصراني وكاف.

يُنتِّج النظر في المعايير، بشمولية وبمنهجية عقلانية، أن القيم ليست متدرجة في سلّم خطي، آلي، مستقيم، هندسي وجامد. ويُستدعى، ثانياً، أن النظر في الإنسان محور فلسفي ينطوي على المباحث في الوجود والألوهية لا يفوقه، بل يغذيه ويناضحه، أي محور آخر. ثمّ يُستدعى، ثالثاً، أن المادة الرمادية، أن العقل رؤية ومنهجاً وأداة، أغلى من أي مادة أخرى (ضرورية ومتفاعلة، وملتحمة متكاملة) غير رمادية.

تبدو فلسفاتنا أثمن فأثمن، لازدياد اقترابها من الديناميات المتحكمة بتنمية إنسانية الإنسان، ومن القيم المحرِّكة لعقلانية في المسعى للسيطرة على الوجود والتحكم بالمصير.

III

1 ـ من التوصيف ثم التصنيف إلى التحكم والاستباقية، الفلسفة مشروع حضاري واستراتيجية:

ليس التوصيف عملاً فلسفياً؛ لكنه خطوة أولى لسيرورة العِلْم. أما

التصنيف فليس بعيداً جداً عن أن يكون أحياناً عملاً فلسفياً يقوم على التبصرة بالترابط، والكشف عن التلازم، داخل التيارات الفلسفية التي لا بدّ علينا من إدراجها في **نماطة نافعة** لكن لا تخلو من الخلل (اللاواقعية، الاختزال، التكّلف والإصطناعية، إلخ.)، أما **التحكم** (أو التنبؤ، أو كلاهما معاً) فنشاط أساسي للفعل الفلسفي؛ وللعلم أيضاً. إن الفلسفة افتراضات كبرى، ومشاريع للمستقبل، ورؤية شاملة للمتزمِّن، وتوليفات. ولذلك فإن القدرة على التحكم هنا ماكثة في صلب الرؤية النقدية المعيارية للفلسفة؛ وبغير أن ننسى أن إمكانيات التحقق هنا ليست فورية، ولا حتمية. بل وقد تكون بعيدة المنال، أو كالأحلام واليوطوبيات:

أ/ يجابهنا، في الوعي الفلسفي العربي، العريق جذوراً وامتدادات، توجّهٌ متشعّب يجب الحذَر منه أو ، على الأقل ريثياً، إحالته إلى منزلة ثانوية ثم نقدُه وتخطيه: فبموجب الإستناد إلى أن للعلم وظيفة هي التحكم والتنبؤ، كما سلف، نستطيع هنا الإعراب عن الرغبة، بل اللابُدِّيّة، في أن يكون نشاطنا الفلسفي موجَّهاً أي نتحكم فيه بحيث **نبني ونهدم**، نعيد التعضية والسَعْنَيَة. فالفكر الفلسفي الواجب علينا تحليله وإعادة تقييمه، وفق الظروف التي تغاذى معها ووفق شروطنا الواقعية وطموحات الإنسان وطبيعته، **هو تضخم الإنجراحاتِ والإنفعالية**. كذلك فعلينا التوضيح الفلسفي للإنسانمركزية، وللرَّبّمَرْكزية، وللربِّنْسانية كما لصعوبات التفكير العلمي أو ضعف تطبيقاته المحلية، ولِتَحَلزُن سلوكات، للتخلف النسبي، لطرائق النظر والاستجابة، للعالمينية والعالمثالثية أو الإسلامية المحْدَثة من حيث هي خطاب ينتقد ويستوعب النظام العالمي القائم للسلعة والسياسة والفكر.

ب/ ومن **الخصائص المرحلية**، التي يجب إيلاؤها كل الأهمية بل والأولوية والتي تميّز فلسفة هذا المقال في دراسة الذات العربية الباحثة عن التكييفانية الأسرع والأجدى، ذَكَرنا ونَذكر: **التفسير بالسببية** الواضحة المقتصِدة أي المناقضة للسببية القافزة المرفوعة التي سادت في الجماهير

العربية اللامتكيفة بعد كفايةً مع منهجية العلم والتفكير الممنهَج. وهناك أيضاً خاصية الانطلاق من الخصوصيات في المجتمع والتاريخ؛ وخاصيةُ اقتحام دنيا العقل والاقتبال النقداني بافتراض دارٍ عالميةٍ كي ننفتح عليها ونستوعبها ونحاورها، وخاصية الفهم الأجمعي للإنسان من حيث هو وحدة حية مع التشديد على دوره الفعال في التاريخ والتغيير والتقييم.

كما إننا نكتشف، بعد أيضاً، أن تياراتنا الفلسفية الراهنة تتميز برفض التلفيقاتية؛ وبالاهتمام بالمعيوش، والدهمائي، والأكثرية، والمظلومية، والانغلاب أمام اللقمة؛ وبنقد السلطة وكشف اللاعقل. إننا نُنتِج فلسفة حضارية، وخطاباً في الحضارة، ومقالاً في الفعل والنَّص والتواصل؛ وليس فقط في الفكر واللغة أو في الكائن والقيمة.

ت/ تسير نظرياتنا نحو الفلسفة المحكمة، والرشدانية الناضجة الشخصية المشرِّعة لذاتها، وباتجاه الحكمة في الذات داخل الحقل، وفي الفعل والعلائقية والمحاكمة. هل أو كيف نصل، ما هي الطريق، وكيف تكون الحكمة؟ ما هو الفعل الحكيم الذي يُنظر له الفيلسوف؟ إننا نسعى ونتساءل حيال: «الأفعال الحكيمة المتقنة الواقعة على أحسن ترتيب ونظام وإحكام وإتقان» (الباقلاني، التمهيد، القاهرة، 1947، ص 31). تلك الرُّشدانية، حيث الشخصية للفرد أو للفلسفة تَنضج وتَستلم نفسها وتشرِّع لذاتها، كيف تكون؟ هل تُبْلَغ؟ إن **الاستقلال الإسهامي** حيال الفلسفات في الأمم الصارمة الشديدة الصناعة حالياً هو أكبر خصائص الرُّشدانية. المطالبة به دليل وجود الوعي بأزمة وموانع؛ وبرغبة في التعلم والتجاوز، في إعادة تعضية الذات والمعنى. إلاّ أنّ الاستقلال المرغوب، كما الذي قرأناه منذ الجزء الأول من أعمالنا وفي الكتاب الممهِّد لها (مذاهب علم النفس، ط 1، 1972)، مختلف عن الدعوات اللابريئة أو القاصرة للاستقلال عن التراث والغرب معاً. فليس في دعوتنا انفصال عن التراث والتراب والجسد؛ ولا عن الذات والنحن والهوية. نودّ الاستقلال المُحاوِر؛ الذي ينتقد ويغتني، ثم يتجاوز ويخلُق. ذاك كان معنى دعوتنا

إلى نشوء مدرسة عربية في علم النفس (مذاهب علم النفس، 1972)؛ وفي علم الاجتماع، وفي الفلسفة؛ بل حتى في صنع لعبة الطفل، وفي شخصية المواطن، وفي النمط الحضاري والتواصلي.

ث/ من الشخصية الراهنة (القائمة، الموصوفة، الواقعية) إلى الشخصية المرغوبة، **التلازم بين الواقعي والينبغي**: تقودنا معرفتنا بالواقع، للمجتمع والإنسان أو للشخصية الفردية وللذات الجماعية، إلى التوتر فالبحثِ عن المآل، عن التنبؤ والتحكم، عن التغييرانية [النظرية في التغيير. النزعة الجامعة للتغيير] طلباً للتكيفانية. فوصف التيارات الفلسفية، كوصف الأنماط السلوكية والتفكيرية، خطوة تؤدي إلى التحكم والتنبؤ. ثم، تبعاً لهذه الخطوات، علينا النظر في مهمة أساسية الآن هي: التحكّم بالسلوكات القائمة؛ والتنبؤ لبناء الذهنية بل **الشخصية التي ينبغي أن تكون وتحاكِم وتفكّر**.

إن شئنا التلذّذ الريثي اللفظي هنا، والمحرِّر وهمياً من توتر وإحباط ومشاعر بخيبة الأمل، فإننا سنغرق في التكرار، بألفاظ مختلفة، لما سبق أن جابهناه أعلاه؛ والذي خلاصته: إن الشخصية المرغوبة تكون خاضعة ومُخضَّعةً للعقلاني الحيّ المتكامل مع قوى الإنسان الأخرى؛ وتكون شخصية حرة، متحركة في حقل غير جارح، وعلائقية أندادية، وتواصلية تقودها القيم الأفقية وتعَاضد الأبعادِ المتعددة (تجريبية ومتعالية، عقلانية وتاريخية) للإنسان أمام الآخر بل وأمام الألوهية... والكلام الجميل، من هذا القبيل، كثير: مبذول هو؛ ومعروف كالقلق والإنجراحات، يَغرق ويُغرِق.

يقدِّم خطاب نمطنا الحضاري، الذي قلنا إنه إسهامي استيعابي حيال السلع أو الأفكار المتصارعة اليوم في عالم السياسة والاقتصاد، الخبرة البشرية في أشمولة بناءة أي في نسق من المفاهيم الغير ذاتية والغير جزئية. وذلك النسق، القائم على قوانين أشملية أعمية، يقدِّم نظراً في الحقيقة والوعي، في الفكرِ والمادة، في الحياة والعلائقية. وإذا كان

يجوز لنا أن نكرر الواضح هنا، ونعاند كالطفل واللاسوي ما هو شائع بسيط، فسنقول: إن ذلك الخطاب في العقل والتاريخ والوجود، أو في المعرفة والأيسيات والقيميات، سيقوم بدور العقل والمحرك والنسغ للتكييفانية.

2 ـ نحو المشروع المستقبلي للإنسان والحضارة والقيمة، الوعي باللاحُدوثي واليَنبغي والتخيُّلي:

الفلسفة، في التكييفانية المتناقحة الإضرامية، اهتمام بالإنسان في أبعاده المتكاملة. ليس فقط بذلك الإنسان الرخو أو المدلل الذي يقال له: تستطيع أن تعطي حياتك وماضيك المعنى الذي تود، والاتجاه الذي ترغب به؛ وليس فقط بذلك الإنسان الذي يعي سلطة المعتِم واللاعقلاني [والمسبق، والنسق، والبنية، والبارادغم ـ المثال النموذجي ـ واللغة، واللاوعي] على الواضح والفكر، وعلى الأنا المفكِّر والعقل، على التاريخي والرمزي. تكفّ الفلسفة عن أن تكون اجترار موضوعاتها القديمة، ويخف الكلام عن عتمها أو موتها، متى صارت تنغرس وتَبذر أكثر فأكثر داخل الحقل النفسي الاجتماعي للإنسان (أو للعلوم الإنسانية الاجتماعية التاريخية)؛ بل وأيضاً متى صارت تُمركِز وتنبني وتبني على موقع الإنسان الغُفل (البرغي، من لا وجه له، الرقم) أو المهمَّش، والمنجرح، والمنسي، والمنغلِب؛ وبل بالعلائقية الاجتماعية، بالفعل السياسي والاقتصادي، بمحاورة العدالة (والديمقراطية، والحرية، والحرمان والتوزيع)؛ بالتضامن والتماسك، بالإنسان في كليته وبكل إنسان، بالأيسي والليسي.

إن الفلسفة، في التكييفانية العربية، تحقق ذاتها عندما تأخذ في العمل على أن تبتعد بقوة وإرادة عن أن تكرِّر، على نحو خطي طولاني، موضوعات تقليدية أو موضوعات تراثها الخاص؛ وعلى أن تبتعد عن أن تكون بلا ذاكرة منقطعة الجذور مقطوعة عن ماضيها. ولا تتحقق تلك الاتزانية إلا بالتمركز حول موضوع صلب، وفي ميدان صلب، أي حول

الإنسان في عالمه هنا وهذا، ويومه هذا، ووجوده اليوم والهُنا. إن فلسفات قرأناها عربياً كالوجودانية والشخصانية، كالانسانوية أو المثالية والتأويلية والتفكيكية والبنيوية، وما إلى ذلك من أدروجات تأتي من فكر مترف رخو ومائع، هي فلسفات شبه صلبة: ليس لها الصرامة أو الدقة التي نراها في الوضعانية المحدثة أو فلسفات اللغة والتحليل (على سبيل المثال). ولعل الفلسفة التي تتحرك على أرض أصلب هي التي لا تَختزل، وتعي المهمّش والصامت أو المعتَم عليه، المستتِر والمسبق، فنحاول التعلم منه وتجاوزه أو توظيفه والاغتناء به: وذلك على صعيد الفكر، والمجتمع، واللغة، والإنسان، والعلائق. وتحاول أن تقول لما هو واضح عقلاني ورسمي، لما هو مؤسَّس وفكري ومفكِّر، إنه ليس المهيمِن والسيد والنهائي أو الواحد والكافي والمستقل. بذلك نكفّ عن طرح أسئلة غير خصبة حول موضوع الفلسفة أو جدواها، حول انعدام موضوعها أو إحالتها إلى مجرد أبيستيمولوجيا، أو إلى تحليل لا أكثر لقضايا العلم ومشكلات اللغة، أو إلى مشروع مغلق ومجالٍ محصور ضيّق.

لا نريد الفلسفة التي تقتصر على النظر في العقل والعقلانية، أو على التحليل النقدي والبحث في **الأنا المحض**، والفكر المحض، والأبيستيمولوجيا وحدها أو المعرفيات عامة. فالوجه الآخر للفلسفة مرغوب، موعى به، منادى عليه: وهو يستدعينا، نطلبه ويستثيرنا. وبكلمات غير قليلة، فالفلسفة تبغي المنفعة المادية؛ أو البحث في الوسائل المؤدية إلى المفيد في حياة الإنسان، وإلى ما هو عملي، وعلائقي، وكسبي، ورافع لمستويات العيش أو لمجابهة اللقمة والطبيعة والسلطة. الفلسفة تعضية لما هو تقدّمٌ تقني، وعلمي، ومادي؛ الفلسفة دراسة نقدية ملحاحة إضراسية لما هو إستنجاحي، ووضعي، وتطبيقي عمَلي؛ ولما هو عقل، ولما لا يَبغي المنفعة المادية المباشرة؛ ولما هو عقلاني وما هو لا علم ولا عقل؛ وحتى للعقلانية المؤسَّسة الناجحة كما للعقلانية المأزومة.

تنتقد فلسفتنا اليوم الميتافيزيقيا، بل والميتافيزيقيات. وتزيل الركام عن **العقلانية** التي حوربت باسم **العقليمانية** حيناً، أو باسم التراثانية والمنوالية أحياناً كثيرة. إن العقلانية في الفكر العربي الراهن تُمأزِق وتُحرِّض على إزالة الجارح، وعلى اتّباعها وإضرامها، على تعميقها وتوسيعها أو تمديدها ومُطلقيتها: تأزمت بفعل الممارسة، والطارئات التاريخية، والعقبات العلومياثية [الأبيستيمولوجية]. وتأتي دراسة الفلسفة العربية الإسلامية بمثابة مَتاحة [فرصة، مَسْنَحَة] للتوتير والتحرير، لنقد العقل أو تصوراتهم للعقل. ولنقد **الممارسة عندهم والنص**. إننا لا نستطيع إلغاء نظر الأسلاف في العقل الفعال، وسلسلة العقول، وإشكالية الأصل (والإنبثاق، والإشراق، والصدور)؛ لكننا قد نستطيع إعادة معنية تلك المباحث، أو ذلك المقال في الإنسان وفي المبدأ الأول، بحيث نفجِّر، وننقض، وننتقد، ونتجاوز؛ مُدخِلين الجديد، والمعتم، والمستور؛ مُحرِّكين العقلاني المحض، والعقلاني الغائي الممارِس، **العقلمركزية** أو التمحور حول العقل والمجرد والمنزَّه؛ والعقل الذي هو مُمركز حول الفعل، أو مركزية الفعل، والذهابياب اللامتوقف بينهما بحيث لا نعزو كل حقيقة للعقل أو **للمنهج العقلاني**، ولا إلى الواقع أو الوضعي والمادي أو المنهج التجريبي. إذ بهذا وحده أو بذاك وحده نبتر الإنسان: نتحيز؛ ثم ننزلق إلى الآحادية، ورفضِ الجدلية والتداخل المتغاذي بين العقلاني والتجريبي والحدسي.

هل تنطلق الاتزانية الضرامية المحرِّكة في الفكر الفلسفي الراهن من منصة خارجية أم من فِيّاوِيَّة الذات وواقعها وطموحاتها الاحتمالية المشروعة؟ لم تبقَ اليوم في موقف يشبه موقف بدوي، أو ز .ن .محمود، أو غيرهما ممن اتكأ برهة على الظاهراتية أو الشخصانية. مثلاً، إن التحليل النفسي وإذْ يُشغَّل كطريقة، أو أداة، ليس هو المعروف عند فرويد أو غيره كالتيارات الاجتماعية السياسبة في التحليل. يضاف إلى ذلك أننا انتقدناه بشدة، وأشرنا مراراً إلى أن استعمالنا لمصطلحاته هو للتسهيل ورَيْثي أو برغماتي إذ نستطيع إلغاءها واستعمال مصطلحات

محلية (صوفية، عائدة لأصول الفقه). لقد قسمنا التراث تبعاً لتقسيمنا للجهاز النفسي؛ ثم إننا انتهاضاً من ذلك التصنيف كنا نحاول التغيير في المواقع والدوائر، في الرؤية والدور، في المناهج والأغراض (المواضيع)، في العلائق والميادين، في توجّه الإنسان والعقل بين الذات والموضوع، في التوكيد الذاتي والصحة الانفعالية للأيسيات والمعرفيات والقيميات، في السير اللامتوقف إلى الرشدانية أو النضج. أخيراً، بدا أمامنا أن التكييفانية وعي وإرادة ينطلقان من تحليل الواقع والينبغي، المَرَضي والصحي، المأخوذَيْن معاً. وهي استراتيجيا، وتغييرانية، ومحاورة، ومحاورة للفلسفات السائدة في العالم. ورد أو استجابة عقلانية على **مثيرات** خارجية، **ومحركات** داخلية، **وبواعث** اجتماعية، **ونزعات** بشرية. إنها الرغبة بالخلود، بالصحة النفسية والرضى الإيجابي عن الذات داخل عالم السلعة القائم والقادم، بالاتزانية الدينامية والنضج اللامتلبِّث.

3 ـ الوعي باللاحدوثي والينبغي، بالمثالي والتخيُّلي، بالرمزي والشَّطحي:

قد يجرح الفكرَ الفلسفيَّ المحضَ كثرة الاستعاري والمجازي أو الانتساخُ طبقاً لِلحُمة الرمزي وسدى اللفظي (التخيُّلي، الأسطوري، إلخ..). لكن لا بد من الوعي بأن كل فلسفة تَجنح لصياغة مطلقة، وللتمركز حول مبدأ عام لمبادئها وركائزها؛ وبأنه لا شيء كوهم سلطةِ الكلمةِ يوقِع في الشطح والإنفلات، في الوهمي والهروب إلى ما بعد الوعي والواقع. فمن السوِّيّ أن توعى المزالق والأخطار، اللامباشر والحيلي (الناقص، الدِّفاعي، التلاؤم السلبي...) في كل عملية تسعى لإقامة التكييف الواعي المفكرَن، أو لتوفير النُّضج الإنفعالي، أو لوضع خطة رائدة أو لتصور ذات مثالية أو حتى لإنتاج فلسفة.

مأزم المؤرخ العربي المعاصر عند كتابة التاريخ: إشكالية المقدس

تركي علي الربيعو

المأزم في اللغة المضيق؛ وكل طريق ضيق بين جبلين؛ وهو موضع الحرب أيضاً[*]. نسوق هذا في إطار رؤيتنا لعلاقة المؤرخ العربي المعاصر بتاريخه وتراثه. المؤرخ العربي بشتى صنوفه، الوصفي، التاريخي، الماركسوي، التاريخاني المؤدلج... الخ.

إن المتتبع لحركية الثقافة العربية في العقود القريبة المنصرمة، والتي شهدت الدعوة إلى إعادة كتابة التاريخ وإعادة قراءة التراث، يجد أن الصنوف السابقة (الوصفي، الماركسوي...الخ) في قراءتها للتاريخ والتراث تستقي مرجعيتها من نزعة وضعانية ضيقة ومبتورة سادت في العقود المنصرمة وقادت إلى نتائج لا تحمد عقباها[1].

العروي في كتابه الموسوم بـ «مفهوم التاريخ» يرى أن النزعة

(*) الرازي، مختار الصحاح، مادة أزم، ص 15. وانظر الفيروز آبادي، القاموس المحيط، الجزء الرابع، مادة أزم.

(1) تركي الربيعو، حدود الوضعانية الماركسية في منعطف الألف الثالث. وقد تتبعنا في هذه الدراسة مأزم الخطاب الماركسي من الدين وانتهينا إلى نتيجة مفادها أن هذا الخطاب عاجز عن فهم الظاهرة الدينية. الفكر العربي المعاصر، العدد 94/ 95.

الوضعانية تسود في مجتمعات عرفت ثورة علمية[1]. أما في المجتمعات التقليدية فإن سيادة النزعة الوضعانية تظل شاهداً من وجهة نظرنا على فوضى فكرية وعلى وجود مأزم حقيقي يفضي إلى طريق مسدود. وهذا المأزم هو موضع الحرب ـ كما جاء في تعريفه ـ على صعيد المؤرخ العربي المعاصر، الموضع الذي يقف فيه المؤرخ على منصّة وينظر إلى مجتمعه وتاريخه بروح من عدم الاكتراث واللامبالاة، خاصة في الحالات التي ترتبط بها الدعوة إلى **إعادة كتابة التاريخ بالأدلوجة**. وهي الحالة السائدة في المشاريع الفكرية العربية التي تنطحت لكتابة التاريخ من منظور الأدلوجة، حيث نجد في أغلب الحالات ضرباً من الدمج بين الحرفة، حرفة المؤرخ والأدلوجة، نجعل من المؤرخ بطلاً ثورياً مسكوناً بهاجس الثورة والنهضة (مشاريع مروة في النزعات المادية، وطيب تيزيني وعبد الله العروي وحسن حنفي في مؤلفه «من العقيدة إلى الثورة»).

المأزم/المضيق هو الحالة السائدة والتي تعبّر عن وضع المؤرخ المعاصر/المؤدلج تجاه مجتمعه وتاريخه، والشاهد على ذلك أنه بعد مضي أربعة عقود على الدعوة إلى إعادة كتابة التاريخ والتي نشطت في العقدين الماضيين، جاء العروي مع بداية عقد التسعينات، وهو التاريخاني المؤدلج ليشرح «مفهوم التاريخ» من جديد، وليدعو إلى التاريخانية كحالة من الوعي بالتخلف وضرورة تجاوزه، فالنكسة الأولى لم تكن كافية ـ نكسة حزيران/يونيو 1967 ـ ليأخذ العرب بالتاريخانية التي دعا إليها العروي في كتابه الموسوم بـ «العرب والفكر التاريخي»[2] وها هي النكسة الجديدة 1990 ـ تحث العروي على توضيح جديد لمفهوم التاريخانية ودور المؤرخ في مجتمعات عربية تقليدية تدير ظهرها للحاضر[3].

---

(1) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ص 405.

(2) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ص 189 وص 192.

(3) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ص 347 ـ 391.

مأزم المؤرخ المعاصر في مواجهة التاريخ المقدس

من وجهة نظرنا أن النزعة الوضعانية التي تغلب في مجتمعات تقليدية وليس في أرضها ـ أرض الثورة العلمية ـ تظل تعبيراً حياً عن الوقوع في المأزم، والذي من شأنه أن يضع المؤرخ في النهاية في حالة مواجهة مع مجتمعه، هي حالة حرب تقود المؤرخ في النهاية إلى نفي مجتمعه والنفور من تاريخه واللحاق بركاب حضارة أخرى، الحضارة التي يستقي منها مرجعيته الفكرية وأدواته المنهجية والتي تحطمت على صخرة مجتمعه التقليدي. وهذه أيضاً حالة عامة شهدتها الساحة الفكرية العربية، فالاندماج بالآخر وفقدان الهوية واليأس والإحباط إن لم نقل الانتحار وسمت مسيرة الفكر العربي في السنوات الأخيرة ودفعته إلى ضروب من الاجترار الفكري لمقولات عفى عليها الدهر.

في هذه الدراسة سوف نتعرف على **مأزم المؤرخ العربي المعاصر في مواجهته للتاريخ المقدس**، ونقصد بالتاريخ المقدس، التاريخ الذي تشكل فيه الأسطورة متنه وبنيته، هذا التاريخ الذي نقرؤه في مؤلفات التاريخ الشامل، والتأليف في سيرة الرسول، وفي كتب التفسير والتأويل، وفي المراجع التاريخية كمؤلفات الطبري وأشير هنا إلى تاريخه وتاريخ ابن الأثير الموسوم بـ«الكامل في التاريخ» إلى مراجع تاريخية لا مجال لحصرها الآن.

التاريخ المقدّس يؤرّخ للحدث التاريخي كحدث ديني/قدسي، بصورة أخرى يصف لنا **مختلف تفجرات القدسي في العالم**. وإذا شئنا أن نستخدم لغة التفسير نقول يصف لنا **وقائع الله في الأمم وفي الأنفس**[1]. **هذا ما يقوله الطبرسي** في تفسيره للآية/ 53/ **من سورة فصلت ﴿سنريهم** آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾. ووقائع الله في

(1) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، مجلد 5/ 25، ص 33، في تفسيره لسورة فصلت والآية ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم﴾.

الأمم تجد تعبيرها ووقعها كما يرى الطبرسي في «**وقعة يوم بدر**»[1]. هذا ما يؤكده أيضاً ابن كثير في تفسيره للآية نفسها فهو يقول في تفسيره «سنظهر لهم دلالاتنا وحججنا على كون القرآن حقاً منزلاً من عند الله على رسول الله صلى الله عليه وسلم بدلائل خارجية (في الآفاق) من الفتوحات وظهور الإسلام على الأقاليم وسائر الأديان. قال مجاهد والحسن والسدي، ودلالة ـ في أنفسهم ـ قالوا: **وقعة بدر**»[2].

وعندما نقول إن الأسطورة تشكل بالنسبة للتاريخ المقدس متنه وبنيته، فإنّ تعريفنا لا يصدر عن نظرة دونية للأسطورة ووظيفتها. فالأسطورة في أحدث تعريف لها تعني:

أولاً: تحكي الأسطورة لنا تاريخاً مقدساً، بل هي التاريخ المقدس نفسه.

ثانياً: تروي الأسطورة لنا كيف جاءت حقيقة ما إلى الوجود.

ثالثاً: تصف لنا مختلف تفجرات القدسي في العالم.

رابعاً: تكمن وظيفة الأسطورة في تثبيت النماذج المثالية لجميع الطقوس والفعاليات البشرية الهامة.

خامساً: الأسطورة هي دائماً رواية «خلق»: تروي كيف حدث شيء ما، كيف بدأ «يكون»: وهذا ما يبين لنا لماذا تتحد الأساطير مع الأنطولوجيا: لا تتكلم إلا عن الحقائق، عما يحدث حقيقة، عما يتجلى بكل امتلائه. فالمقدس هو الحقيقي بامتياز[3].

هذه التعاريف للأسطورة تنأى بها بعيداً عن حقل النزعة الوضعانية

---

(1) الطبرسي، 5/ 25، ص 33.

(2) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 4/ 93.

(3) مرسيا إلياد، رمزية الطقس والأسطورة، ص 92.

للمؤرخ المعاصر والتي تربط الأسطرة بالبدايات والبدائية والسذاجة وكونها مغامرة أولى للعقل. كذلك فهي تنأى بها عن حقل المخزون الثقافي الإسلامي الذي يستخدم هذا المفرد إدانةً للأكاذيب وترهات الأولين: ﴿إن هذا إلا أساطير الأولين﴾ (المؤمنون/ 83(*)).

في هذه الدراسة، سوف تتّجه إلى واحدةٍ من أشهر وقائع الله في العالم وفي الأنفس. وأشير إلى وقعة الوقائع. أي وقعة بدر. نقرؤها في مستوييها، **مستوى الحدث التاريخي ومستوى الحدث الأسطوري**، ونستشرف بعد ذلك مأزم النزعة الوضعانية في قراءتها للحدث الأسطوري ومنهما لوظيفة الأسطورة. بصورة أدق كيف تقوم هذه النزعة بإغراق الحدث القدسي الديني في حيّز التاريخ وذلك من خلال نظرة متخلفة للأسطورة ووظيفتها.

غزوة بدر: التاريخ والأسطورة

إنطلاقاً من أن وقعة بدر هي وقعة الوقائع، وقائع الله في العالم. فهي تظل شاهداً على حضور الإله في التاريخ وتوجيهه له. بذلك تكون الواقعة من جهة أخرى شاهداً على تحوّل **الحدث التاريخي إلى حدث أسطوري/ قدسي**. من هنا نتطلق إلى التمييز بين مستوياتها. مستوى الحدث التاريخي ومستوى الحدث الأسطوري وما يطرحه من إشكال على صعيد المؤرخ العربي المعاصر والذي ينتقص من قيمته.

أولاً: مستوى الحدث التاريخي

هذه الوقعة حدثت في السابع عشر من رمضان وفي يوم الجمعة من السنة الثانية للهجرة. الطبري في تاريخه يذكر أن عبد الملك بن مروان طلب من أحد ولاته أن يكتب له بشأن أبي سفيان. قال: حدّثنا

(*) ورد لفظ «أساطير» في القرآن الكريم تسع مرات. الأنعام/ 25، الأنفال/ 31، النحل/ 24، الفرقان/ 83، المؤمنون/ 83، النمل/ 68، الأحقاف/ 17، القلم/ 15، المطففين/ 13.

هشام بن عروة، عن عروة، أنه كتب إلى عبد الملك بن مروان: أما بعد، فإنك كتبت إلي في أبي سفيان ومخرجه، تسألني كيف كان شأنه؟ كان من شأنه أن أبا سفيان بن حرب أقبل من الشام في قريب من سبعين راكباً من قبائل قريش كلها كانوا تجاراً بالشام. فأقبلوا جميعاً معهم أموالهم وتجارتهم، فذكروا لرسول الله ﷺ وأصحابه، وقد كانت الحرب بينهم قبل ذلك، فقتلت قتلى، وقتل ابن الحضرمي في ناس بنَخْلَة[*]، وأسرت أسارى من قريش، فيهم بعض بني المغيرة، وفيهم كيسان مولاهم، أصابهم عبد الله بن جحش وواقد حليف بني عدي بن كعب، في ناسٍ، من أصحاب رسول الله ﷺ بعثهم مع عبد الله بن جحش، وكانت تلك الوقعة هاجت الحرب بين رسول الله ﷺ وبين قريش، وأول ما أصاب به بعضهم بعضاً من الحرب، وذلك قبل مخرج أبي سفيان وأصحابه إلى الشام[1].

ابن الأثير في «الكامل في التاريخ» يذكر سببين للحرب **الأول** قتل عمرو بن الحضرمي **والثاني** إقبال أبي سفيان بن حرب في عير لقريش عظيمة من الشام وفيها أموال كثيرة[2]. وهما موضع إجماع من قبل المؤرخين وكتّاب السيرة والمفسّرين. تشير الروايات أن أبا سفيان قد سمع أن أصحاب رسول الله ﷺ معترضون له بعد أن ندبهم الرسول لذلك: هذه عير قريش فيها أموالهم، فاخرجوا إليها لعل الله أن ينفلكموها[3]. يبعث أبو سفيان إلى قريش: إن محمداً وأصحابه معترضون

(*) قال البكري: نخلة اليمانية هي بستان ابن عامر عند العامة، والصحيح أن نخلة اليمانية هي بستان عبيد الله بن معمر (معجم ما استعجم، ص577). وتعرف بسرية نخلة وأميرها عبد الله بن جحش، وقد حدثت في رجب على رأس سبعة عشر شهراً. وقتل فيها ابن الحضرمي وأسر من أسر.

(1) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، 2/ 421.

(2) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 2/ 116.

(3) ابن الأثير، المصدر نفسه، 2/ 116.

لكم فأجيروا تجارتكم. ابن الأثير يقول إنه استأجر ضمضم بن عمرو الغفاري لهذه المهمة، يستنفر قريشاً ويخبرهم الخبر[1]. بحنكته، يخفض أبو سفيان عن بدر، يغير طريقه ويلزم طريق الساحل فينجو بعيره المحملة.

تهب قريش للثأر لنفسها ولحماية قافلة "بي سفيان، وتقدر المصادر التاريخية عددهم بـ/950/ رجلاً. في المقابل يعرّس النبي ﷺ قريباً من بدر. وكان عدد أصحابه (313) رجلاً وقيل ثلاثمائة وأربعة عشر رجلاً. وقيل ثمانية عشر. وقيل كانوا سبعة وسبعين من المهاجرين وقيل ثلاثة وثمانون والباقون من الأنصار. وقيل: جميع من ضرب له رسول الله، ﷺ، بسهم من المهاجرين ثلاثة وثمانون رجلاً، ومن الأوس واحد وسبعون رجلاً، ومن الخزرج مائة وسبعون رجلاً، ولم يكن فيهم غير فارسين، أحدهما المقداد بن عمرو الكندي، ولا خلاف فيه، والثاني قيل كان الزبير بن العوام، وقيل مرثد بن أبي مرثد، وقيل المقداد وحده. وكانت الإبل سبعين بعيراً[2].

نسوق كل هذه الوقائع التاريخية والتي ترضي فضول المؤرخ المعاصر صاحب النزعة الوضعانية ولنقول مع العروي إنه من حق العرب أن يفخروا في مجال التاريخ فقد أبدعوا في مجال علم التاريخ كما أبدعوا في مجال النحو، وهم وحدهم شعب تاريخ في حين أن الآخرين لا يملكون إلا حكايات لا يجد اليقين إليها سبيلاً[3].

ويستدل البعض ممن يبحثون عن استدلالات عقلانية ليعمّموها بالحادثة التالية والتي يرويها أغلب المؤرخون يقول الطبري «ذكروا أن الحباب بن المنذر بن الجموح قال يا رسول الله: أرأيت هذا المنزل،

---

(1) المصدر نفسه، 2/ 116.

(2) ابن الأثير، 2/ 118.

(3) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص85 وما بعدها.

أمنزل أنزلك الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخره، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال بل هو الرأي والحرب والمكيدة. فقال يا رسول الله فإن هذا ليس لك بمنزل فانهض بالناس حتى تأتي أدنى ماء من القوم فتنزله، ثم تُغَوِّر ما سواه من القُلُب، ثم تبني عليه حوضاً فتملأه ماءً، ثم نقاتل فنشرب ولا يشربون»[1].

تدور رحى الحرب بين فئة المسلمين القليلة وفئة الكفار الكثيرة. في البداية ينزل إلى المبارزة عتبة بن ربيعة وأخوه شيبة بن ربيعة وابنه الوليد من قبل الطرف القرشي وعلي بن أبي طالب وحمزة بن عبد المطلب وعبيدة بن الحارث. وتنتهي بقتل عتبة وأخيه وابنه، وتدور رحى الحرب لتنتهي بانتصار المسلمين وقتل عدد كبير من المشركين وأسرهم.

ثانياً: مستوى الحدث الأسطوري/ القدسي:

إن عملية التآكل التي تقوم بها الأسطرة على حساب الحدث التاريخي، هي التي تحول الحدث التاريخي إلى حدث أسطوري. فالمعركة لم تعد معركة بين بشر، بل معركة بين الله عَزَّ وجلَّ والشيطان وهذا ما سنعود إليه بعد قليل. إن الحدث الأسطوري ينزع باتجاه البداية، باتجاه ما هو بدئي، في محاولته إلغاء الزمن وتحرير الإنسان من سجن التاريخ، وبالتالي إلغاء التاريخ والاتجاه إلى أسطورة العود الأبدي لتصوير الحدث التاريخي على أنه امتداد لصراع أزلي بين الرحمٰن والشيطان، فالله يتدخل في التاريخ ويرسم مساره. لا بل يختار ويحدد مكان المعركة: «حدثنا الواقدي قال: فحدثني ابن أبي حبيبة، عن داود بن الحصين، عن عكرمة، عن ابن عباس قال: نزل جبريل على رسول الله ﷺ، فقال: الرأي ما أشار به الحباب. فقال رسول الله (ﷺ): يا حُباب، أشرت بالرأي! فنهض رسول الله ﷺ ففعل كل ذلك»[2].

---

(1) الطبري، 2/ 440.

(2) الواقدي، 1/ 54.

إن البشر (المسلمين والكفار) في وقعة بدر، لا يزيدون عن كونهم ممثلين مسرحيين يعيدون بصورة واضحة دراما الصراع الأزلي بين الخير والشر، بين الله والشيطان، شخصيات منفصلة عليها أن تردد كل ما يقال لها في الكواليس. لكنها المسرحية التي تعكس حالة من التداخل والتحالف «تداخل الظرف الآني والراهن مع الأبدية، وتداخل الظرف العابر مع الثابت الذي لا يتغير، وتداخل الزائل الكائن مع المطلق، وتداخل الدنيوي مع المقدس، والمادي مع المتعالي»[1]. إنه التحالف بين العبد وخالقه على الثأر للهزيمة الأولى التي حدثت في الفردوس، هزيمة آدم أمام الشيطان.

في مستوى الحدث الأسطوري، وقعة الله هذه، تحكمها رؤيا في البداية ويختمها نزول الملائكة محاربين إلى جانب المسلمين ومحققين النصر الذي وعد الله به الفئة القليلة على الفئة الكثيرة التي تاهت بخيلها وخيلائها. ما علاقة الرؤيا بالتاريخ وكيف يصبح التاريخ مساراً لرؤية؟ وبخاصةٍ أن المؤرخ المعاصر يرفض أن يحشر ضمن التاريخ العادي الخوارق مثل الحلول والرؤيا فمن شأن هذه أن تحررنا من قبضة الزمان وأن تلغيه، وهذا ما لا يخضع لمنهج النزعة الوضعانية التي تصر على عقلنه الخوارق وحشرها في إطار التاريخ العادي.

المؤلفات التاريخية الكبرى تفرد مساحة للرؤيا، رؤيا يصبح التاريخ شاهداً على مصداقيتها. ففي غزوة أحد يرى الرسول ﷺ رؤيا، فلما أصبح الصباح اجتمع المسلمون في الجامع وخطب بهم قال: أيها الناس، إني رأيت في منامي رؤيا، رأيت كأني في درع حصينة، ورأيت كأن سيفي ذا الفقار انقصم من عند ظبته، ورأيت بقراً تذبح ورأيت كأني مُردفٌ كبشاً. فقال الناس: يا رسول الله فما أوّلتها؟ قال: أما الدرع الحصينة فالمدينة، فامكثوا فيها، وأما انقصام سيفي من عند ظبته فمصيبة في نفسي، وأما البقر المذبَّح فقتلى في أصحابي، وأما أني مردف كبشاً

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 15.

فكبش الكتيبة نقتله إن شاء الله. وعندما تدور رحى الحرب في أحد تتحقق جميع عناصر الرؤيا[1].

في وقعة بدر ترى عاتكة بنت عبد المطلب رؤيا قبل قدوم ضمضم ـ الذي أرسله أبو سفيان ليعلم قريش ـ بثلاث ليال أفزعتها. تبعث وراء أخيها العباس بن عبد المطلب وتقص له الرؤيا التي أفزعتها وتطلب منه أن يكتم الأمر «قال لها: وما رأيت؟ قالت: رأيت راكباً أقبل على بعير له حتى وقف بالأَبطح. ثم صرخ بأعلى صوته: أن انفروا يا آل غُدَر لمصارعكم في ثلاث، فأرى الناس اجتمعوا إليه، ثم دخل المسجد والناس يتبعونه، فبيناهم حوله مَثَلَ به بعيره على ظهر الكعبة، ثم صرخ بأعلى صوته بمثلها: أن انفروا يا آل غدر لمصارعكم في ثلاث، ثم مثل به بعيره على رأس أبي قبيس، فصرخ بمثلها، ثم أخذ صخرةً فأرسلها، فأقبلت تهوي حتى إذا كانت بأسفل الجبل ارفضّت (تفرقت) فما بقي بيت من بيوت مكة، ولا دار من دورها إلا دخلت منها فلقة[2].

الطبري يروي أنه عندما نزلت قريش في الجحفة رأى جُهَيمُ بن الصَّلت بن مخرمة بن المطلب بن عبد مناف رؤيا، فقال: إني رأيت فيما يرى النائم، وإني لبين النائم واليقظان، إذ نظرت إلى رجل أقبل على فرس حتى وقف ومعه بعير له، ثم قال: قتل عتبة بن ربيعة، وشيبة بن ربيعة، وأبو الحكم بن هشام، وأمية بن خلف، وفلان وفلان، فعدَّد رجالاً ممن قتل يومئذ من أشراف قريش، ورأيته ضرب في لَبَّة بعيره، ثم أرسله في العسكر، فما بقي خباء من أخبية العسكر إلا أصابه نضح (لطخ) من دمه. وعندما يبلغ الخبر أبا جهل يأتي جوابه كالعادة: وهذا أيضاً نبي آخر من بني المطلب. سيعلم غداً من المقتول إن نحن التقينا[3].

---

(1) تركي الربيعو، الرؤيا المقدسة والتاريخ: دراسة في غزوة أحد. ضمن كتابنا الموسوم بـ «الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة».

(2) الطبري، 2/ 428، وابن الأثير 2/ 116.

(3) الطبري 2/ 438. ابن هشام الجزء الأول والثاني/ 190.

في الآية القرآنية ﴿إذ يغشيكم النعاس أمنةً منه وينزل عليكم من السماء ماءً ليطهِّركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان﴾ (الأنفال/ 11) دلالة كبيرة. ففي الليلة السابقة على بدر، ينزل المطر من السماء، والمطر هنا رمز في غاية الدلالة عن تواصل السماء مع الأرض. لكنه يؤذي كفار قريش ولا يؤذي المسلمين يقول الطبري: «حدثني هارون بن إسحاق، قال: حدثنا مصعب بن المقدام، قال: حدثنا إسرائيل، قال: حدثنا أبو إسحاق، عن حارثة، عن علي عليه السلام، إنه أصابنا من الليل طَشٌّ من المطر (المطر الضعيف فوق الرذاذ) فانطلقنا تحت الشجر والحَجف (ضرب من الترسة مصنوعة من الجلد) نستظل تحتها من المطر. وبات رسول الله ﷺ يدعو ربه: اللهم إن تهلك هذه العصابة لا تعبد في الأرض»[1].

وفي تعليقٍ لاحقٍ، عن ابن إسحاق: «وبعث الله السماء، وكان الوادي دهساً، فأصاب رسول الله ﷺ وأصحابه منها ما لبَّد لهم الأرض، ولم يمنعهم المسير، وأصابت قريشاً منها ما لم يقدروا على أن يرتحلوا معه، فخرج رسول الله ﷺ يبادرهم إلى الماء، حتى إذا جاء أدنى ماء من بدر نزل به»[2]. ويضيف الواقدي في «المغازي» قوله: «وأصاب المسلمين في تلك الليلة النعاس، أُلقي عليهم فناموا ـ ألقى الله عز وجل عليهم، وما أصابهم من المطر لا يؤذيهم. قال الزبير بن العوام: سُلط علينا النعاس تلك الليلة حتى إني كنت لأتشدد، فتجلدني الأرض فما أطيقُ إلا ذلك. وقال سعد ابن أبي وقاص: رأيتني وإن ذقني بين يدي، فما أشعر حتى أقع على جنبي. قال رفاعة بن رافع بن مالك: غلبني النوم، فاَحتلمتُ حتى اغتسلت آخر الليل»[3].

عبر نفس المستوى تكتسي الواقعة بعداً جديداً. فها هو رسول الله

(1) الطبري 2/ 425.

(2) الطبري 2/ 439.

(3) الواقدي 1/ 54. والطبرسي 3/ 9/ 115.

ﷺ وبعد أن يفرغ من دعائه يبشر أبا بكر بنجدة الملائكة. قال: يا أبا بكر أتاك نصر الله، هذا جبرائيل آخذ بعنان فرسه يقوده على ثنايا النقع، وأنزل الله: ﴿إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم إني ممدكم بألف من الملائكة مردفين﴾[1]. ﴿وما جعله الله إلا بشرى ولتطمئن قلوبكم وما النصر إلا من عند الله إن الله عزيز حكيم﴾ (الأنفال 9 ـ 10). أما ابن كثير فيذهب في تفسيره إلى القول المسند عن علي رضي الله عنه: نزل جبريل في ألف من الملائكة عن ميمنة النبي ﷺ وفيها أبو بكر، ونزل ميكائيل في ألف من الملائكة عن ميسرة النبي ﷺ وأنا في الميسرة. ويضيف ابن كثير بقوله إن الألف مردفة بمثلها ولهذا قرأ بعضهم «مردفين» بفتح الدال، والله أعلم. وعن ابن عباس قال: وأمد الله نبيّه ﷺ والمؤمنين بألف من الملائكة فكان جبريل في خمسمائة من الملائكة مجنبة، وميكائيل في خمسمائة مجنبة[2]. وعن الواقدي أن رجلاً من أصحاب الرسول جاء إلى الرسول فقال: يا رسول الله. إني أرى ريحاً قد هاجت من أعلى الوادي، وإني أراها بعثت بنصرك. وعن شعبة مولى ابن عباس، قال: سمعت ابن عباس يقول: لما تواقفت الناس أغمي على رسول الله ﷺ ساعة، ثم كشف عنه فبشر المؤمنين بجبريل في جند من الملائكة في ميمنة رسول الله، واسرافيل في جند آخر بألف، وميكائيل في جند آخر في ميسرة رسول الله[3].

وفي رواية أخرى وحدثنا محمد قال: حدثنا الواقدي، قال: فحدثني موسى بن يعقوب، عن أبي الحويرث، عن محمد بن جبير بن مطعم، عن رجل من بني أود قال: سمعت علياً عليه السلام يقول، وهو يخطب بالكوفة: بينا أنا أمتح (أستقي) في قليب بدر، جاءت ريح لم أر مثلها قط شدة، ثم ذهبت فجاءت ريح أخرى، لم أر مثلها إلا التي كانت

(1) ابن الأثير، 2/ 126.
(2) ابن الأثير، 2/ 114، وابن كثير 2/ 267.
(3) الواقدي 1/ 56.

قبلها. ثم جاءت ريح أخرى، لم أر مثلها إلا التي كانت قبلها. وكانت الأولى جبريل في ألف مع رسول الله ﷺ، والثانية ميكائيل في ألف عن ميمنة رسول الله ﷺ وأبي بكر، وكانت الثالثة اسرافيل في ألف، نزل عن ميسرة رسول الله ﷺ، وأنا في الميسرة[1].

ابن هشام في السيرة، عن ابن إسحاق، عن ابن عباس قال: حدثني رجل من بني غفار، قال: أقبلت أنا وابن عم لي حتى أصعدنا في جبل يشرف بنا على بدر، ونحن مشركان، ننتظر الوقعة على من تكون الدبرة (الدائرة) فننتهب مع من ينتهب. قال: فبينا نحن في الجبل إذ دنت منا سحابة، فسمعنا فيها حمحمة الخيل، فسمعت قائلاً يقول: أقدم حيزوم (فرس جبريل)، فأما ابن عمي فانكشف قناع قلبه، فمات مكانه، وأما أنا فكدت أهلك، ثم تماسكت[2].

في العدوة، أي في طرف المشركين من قريش، **يتزيا الشيطان بزي وصورة سراقة بن مالك** بن جعشم **المدلجي** ويقود جموع الكفار وهذا ما يؤكده المؤرخون وكتاب السير والمفسرون. فابن الأثير يقول: تصور الشيطان في صورة سراقة بن مالك بن جعشم فقال لهم: أنا جار لكم إدفعوا لي رآيتكم فدفعوا إليه رآية الميسرة فنظر إليه رسول الله (ﷺ) فقال لأصحابه غضوا أبصاركم وعضوا على النواجذ... ورفع يده فمده الله بألف من الملائكة مردفين[3]. ويحدثنا الواقدي أن «إبليس قد تصور في صورة سراقة بن جعشم المدلجي يذمر المشركين ويخبرهم أنه لا غالب لهم من الناس»[4].

هكذا نجد أن وقعة بدر في مستواها الثاني أي في بعدها الميثي/

(1) الواقدي، 1/ 57.

(2) ابن الأثير، 2/ 129. ابن هشام 1 ـ 2/ 200.

(3) الطبرسي 3/ 9/ 118.

(4) الواقدي 1/ 56، ابن الأثير 2/ 118.

الأسطوري/القدسي، لا تزيد عن كونها وقعة من وقائع الصراع الأزلي بين قوى الخير وقوى الشر، بين الله وجنده من جهة، وبين الشيطان وجنده من جهة ثانية. وبذلك تصبح الهزيمة مؤكدة: «فلما أبصر عدو الله الملائكة نكص على عقبيه، وقال: إني بريء منكم إني أرى ما لا ترون، فتشبث به الحارث بن هشام، وهو يرى أنه سراقة لما سمع كلامه، فضرب في صدر الحارث فسقط الحارث، وانطلق إبليس لا يرى حتى وقع في البحر، ورفع يديه وقال: يا رب، موعدك الذي وعدتني»[1].

الطبري في تاريخه يقول إن الرسول ﷺ عندما استقبل كفار قريش، حثا في وجوههم التراب، فهزمهم الله[2]. وفي تعليق لاحق[*] أن رسول الله ﷺ أخذ حفنة من الحصباء، فاستقبل بها قريشاً، ثم قال: شاهت الوجوه[3].

وفيما يروي ابن كثير، عن ابن عباس: رفع رسول الله (ﷺ) يديه يعني يوم بدر فقال: «يا رب إن تهلك هذه العصابة فلن تعبد في الأرض أبداً» فقال له جبريل خذ قبضة من التراب فارم بها في وجوههم فأخذ قبضة من التراب فرمى بها في وجوههم فما من المشركين أحد إلا أصاب عينيه ومنخريه وفمه تراب من تلك القبضة فولّوا مدبرين»[4].

والحصباء (الحصى) عنصر أساسي في الطقس الذي يسبق المعركة، وسيتكرر في غزوات الرسول (ﷺ) وبخاصة في غزوة حنين. والحصباء

---

(1) الواقدي 1/ 71، 1/ 75.

(2) الطبري 2/ 424.

(*) لقد شبه ستراوس عمل المؤسطر بعمل المحرتق. أنظر كتابه «الفكر البري» عند الحديث عن «العلم الاحساسي أو الخبر» يقول ستراوس، كما أن الحرتقة على الصعيد التقني قد تصل إلى نتائج محددة كذلك التفكير الاسطوري قد يصل على الصعيد الفكري إلى نتائج باهرة لم نكن في الحسبان؛ ستراوس: مقالات في الإناسة، ترجمة حسن قبيسي، ص 34. بيروت، دار التنوير 1983.

(3) الطبري 2/ 449.

(4) ابن كثير، 2/ 271.

هي الحاصب أي الريح الشديدة كما تقول قواميس اللغة[1]. والريح الشديدة في معظم الميتولوجيات القديمة عنصر أساسي في خدمة قوى الخير ضد قوى الشر وهذا ما نلمسه في ملامح الخلق القديمة. وعلى سبيل المثال فإله التوحيد البابلي مردوخ ينتصر على قوى الشر ممثلة بـ «تيامة» مستعيناً بالريح الشديدة الحاصب[2]. وفي ملحمة جلجامش، ينتصر جلجامش على الشيطان «خمبابا» بالريح العاتية التي هاجها الإله «شمش» لمساعدة جلجامش[3].

وما أن تدور رحى الحرب، حتى تطيح الملائكة والمسلمين بكفار قريش المهزومين سلفاً بعد هزيمة قائدهم إبليس، فيأسرون سبعين منهم ويقتلون سبعين. وكانت الملائكة رجالاً بيضاً على خيل بلق بين السماء والأرض، يقتلون ويأسرون[*]. فعندما جاء عبد الرحمن بن عوف

---

(1) الشيخ الرازي، مختار الصحاح، ص 139 مادة حصب.

(2) طه باقر وبشير فرنسيس، ملحمة الخليقة البابلية. تقول الملحمة واصفةً الصراع بين مردوخ وتيامة.

وتقابل تيامة ومردوخ، أحكم الآلهة، وجهاً لوجه
نشر الرب شبكته واصطادها
ثم أطلق الرياح الشريرة في وجهها
ولما فتحت تيامة فاهاً لتبتلعه
ساق الرياح الشريرة فيه لكي
لا تتمكن من غلق شفتيها
ولما ملأت الرياح الهائجة بطنها
انتفخ بطنها، وفتحت فاها على رحبه
فأطلق سهماً، وبقر بطنها. ص 25.

(3) في ملحمة جلجامش نقرأ ما يلي: أهاج الإله «شمش» الرياح العاتية وساقها على «خمبابا» فمسكته وشلت حركته، فاستسلم لهما وأخذ يتضرع أن يبقيا على حياته ويأسراه فيكون خادماً لجلجامش. ص 59 ـ 60.

(*) يعتمرون بعمائم بيضاء، إلا جبريل فإنه كانت عليه عمامة صفراء. والعمائم كما يقول ابن هشام تيجان العرب. انظر سيرة ابن هشام ص 2000.

بالسائب بن أبي حبيش الأسدي أسيراً سأله الرسول ﷺ من أسرك فقال لا أعرف. فقال الرسول (ﷺ): أسره ملك من الملائكة كريم[1].

الطبرسي في تأويله المعروف بـ «مجمع البيان» يروي أن أبا لهب سأل أبا سفيان عن سر هزيمتهم فأجابه: إن كان إلاّ أن لقيناهم فمنحناهم أكتافنا يقتلوننا ويأسروننا كيف شاؤوا، وأيم الله مع ذلك ما لمت الناس! لقينا رجالاً بيضاً على خيل بلق بين السماء والأرض ما تليق شيئاً ولا يقوم لها شيء. قال أبو رافع فرفعت طرف الحجرة بيدي ثم قلت: تلك الملائكة[2]. ابن الأثير هو الآخر وكذلك الطبري يروون بالإسناد أن رأس المشرك يقع قبل أن يصل إليه المسلم[3].

وفي النهاية فإنّ بدراً هي وقعةٌ من وقائع الله في العالم، وهي الحدث التأسيسي الأول. ففي جميع الميتولوجيات القديمة، يُستعاد الحدث التأسيسي الأول باستمرار، كطقس احتفالي (طقس رأس السنة) حيث يعاود فيه تمثيل الحدث التأسيسي الأول، حيث يخلق الإنسان الجديد، المؤمن، فمن شأن هذا الاحتفال أن يمحو جميع الخطايا، التي لحقت بالإنسان، أو بالأصح، التي ألحقها به الزمان والتاريخ. يقول إلياد: «والإنسان، إذ يشترك رمزياً في محو الخطايا وفي تجديد خلق العالم، يخلق هو أيضاً من جديد، يولد من جديد لأنه بدأ وجوداً جديداً، يحس نفسه مع كل عام جديد أنه أكثر حرية وأكثر طهراً، لأنه تحلل من عبء أخطائه وذنوبه، واستعاد الزمان الأسطوري الذي حصل فيه الخلق، وبالتالي الزمان «المقدس»، الزمان «القوي»: مقدس لأنه تغير بحضور الآلهة، وقوي لأنه اقتصر على الخلق الأعظم الذي حصل في وقت ما، وهو خلق العالم. رمزياً يعود الإنسان فيصبح معاصراً لنشأة الكون،

---

(1) الواقدي 1/ 79.

(2) الطبرسي 3/ 9/ 119.

(3) ابن الأثير 2/ 129. وابن هشام ص 200 من الجزء الأول والثاني.

حاضراً في فعل خلق العالم». ويضيف إلياد: «والإنسان الديني ظامىء إلى الحقيقة، يحاول بجميع ما لديه من وسائل أن يقيم نفسه في ينبوع الحقيقة الأولى، عندما كان العالم في حالة مخاض».

إن وقعة بدر تظل شاهداً على تحول الحدث التاريخي إلى حدث أسطوري، وهي في مستوى الحدث الأسطوري لا تَمُتُّ إلى الواقع والواقعية التي ترضي فضول المؤرخ المعاصر صاحب النزعة الوضعانية. صحيح أن كتب التاريخ الإسلامي والسّير من شأنها أن ترضي ميول المؤرخ المعاصر في كثرة التفصيلات التي تستوي بين إحداثيات الزمان والمكان. إلا أن المؤرخ القديم لا يسجن نفسه في خضم التاريخ والزمان والواقع، فهو بانفتاحه على العجيب والمدهش والأسطوري يسعى إلى الانفلات من قبضة الزمان والتاريخ. إنه بانفتاحه على العجائبي والأسطوري يضمن وجوده في قلب الحقيقة خاصة وأن ما هو أسطوري يساوي ما هو حقيقي. والمشكلة/المأزم مع المؤرخ المعاصر فهو يسير في ممر ضيق، إما أن يلقي بالمزيج المعقد مما هو عجائبي وأسطوري ومقدس إلى خارج التاريخ وهذا ينطوي على استهتار عجيب بالمجتمع وخصوصيته الممثلة بالدين. وإما أن يعقل ما يصطلح على تسميته باللامعقول وهنا يقع في مأزم من نوع آخر فهو لا يمتلك المنهج الذي من شأنه أن يدرس فيه ما هو عجائبي وأسطوري ومقدس كظواهر تاريخية لها خصوصيتها وقوانينها الخاصة. ومن جهة أخرى فهو غارق في حقل الأدلوجة والتي من شأنها أن تلقي بظلالها على كل محاولة لتفهم الخصوصية التاريخية، وعلى سبيل المثال فالمحاولات الكبيرة والتي تصدت لإعادة كتابة التاريخ، بصورة أدق إعادة كتابة تاريخ الظاهرة الدينية وحاولت أن تلمس فهماً معيناً للأسطورة ووظائفها، كانت محكومةً بالرؤية السلفية الأدلوجية والتي من شأنها أن تمهد لعملية نسف كبيرة للجانب القدسي من التراث.

في كتابه الموسوم بـ «النزعات المادية في الفلسفة العربية

الإسلامية» حاول مروة أن يقوم بعقلنة للميتولوجيا عند العرب لكنها العقلنة التي تمر من خلال المصفاة الماركسوية، بصورة أدق من خلال مأثور ماركسي يتمثل في نص مقدس كتبه ماركس في مقدمته لنقد الاقتصاد السياسي يقول فيه: تقوم كل الميتولوجيات بإخضاع قوى الطبيعة وبالسيطرة عليها وتكييفها في الخيال وبواسطته. لذلك لا بد من أن تزول الميتولوجيا عندما تتحقق السيطرة الفعلية على هذه القوى» ويضيف «لا يستطيع البالغ أن يعود طفلاً مرة أخرى، وإلا سقط في الصبيانية».

الميتولوجيا عند ماركس ترتبط بالسذاجة والصبيانية والبدائية، هذا النص هو الإطار المرجعي للاجتهادات التي حكمت إعادة كتابة التاريخ. فصاحب النزعات المادية يقودنا إلى نفس النتائج. إنه يعترض على كل المحاولات التي تستهدف استبعاد الميتولوجيا عن ساحة البحث التاريخي. لأن الميتولوجيا ببساطة وببساطتها تمثل شكلاً تاريخياً للوعي في مرحلة أولية تستقيم والتصور الماركسوي الخماسي عن التاريخ. وهي أي الميتولوجيا تعبير عن المستوى الحدسي للوعي في تلك المرحلة. وهذه حالة عرب الجاهلية، حالتهم الطبيعية. ونلحظ في ميتولوجياهم سمة بارزة، هي الطبيعة الحسية التي يخلقونها على المعاني. وهذا شأنهم فيما يتصورونه من «قوى» خارقة تكمن وراء فعل الظواهر الطبيعية. وهذا لا يمنع من كونهم قد تطلعوا إلى أفق محدود من التجريدية «ولقد ظهر هذا الملمح بالتحديد في تصور فريق من أهل الجاهلية معنى «الله» تصوراً يتخطى تجسيداته الحسية الوثنية إلى مناخ تجريدي».

المحدودية والحسية وآفاق بدائية من التجريد وميتولوجيا ساذجة هي ما يميّز العقل العربي الذي يصلح نموذجاً لأن يقاس على المخطط الماركسوي عن التاريخ. وانطلاقاً من هذا يمكن فهم الدين كظاهرة اجتماعية وفي إطار صفحتين فقط من الصفحة 303 إلى الصفحة 304. استهلها مروة بالتنبيه إلى أن الفئات المعادية للتقدم يهمها ترسيخ كون الدين يظهر منفصلاً عن جذوره الاجتماعية وفي انقطاع مطلق عن قضية

الصراع الطبقي بالأخص. فظاهرة الدين في مجتمع ما، ليست خارج السياق التاريخي للتطور البشري. وقوانين الموضوعية الديالكتيكية لحركة التاريخ تثبت أن كل دين من أديان البشرية إنما ظهر ليحمل شكلاً غير مكتمل من انعكاس العلاقات الاجتماعية في تصورات الناس وأفكارهم في مراحل معينة من التاريخ.

هكذا نصل إلى النتيجة أنه إذا كان الدين انعكاساً لواقع اجتماعي يتميز بتصوراته الساذجة والأولية والبسيطة والبداتية والاسطورية فليس غريباً أن يتسم دينه بهذه السمات، بالنقصان وعدم الاكتمال وعجزه عن أن يكون تعبيراً حياً عن الصراع الطبقي. هكذا يدخل الدين والمقدس والأسطوري إلى ساحة المادية الجدلية وقوانينها ليتم نفيه من جديد.

لم يتمكن مروة من تقديم مساهمة هامة وإيجابية في فهم الدين والمقدس والأسطوري. وجاء تيزيني وفي إطار مشروع كبير يهدف إلى إعادة كتابة التاريخ في/12/جزءاً، ليساهم من جديد بعقلنة اللامعقول. وقد خصص الجزء الثاني من مشروعه والموسوم بـ «الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى» ليساهم في عقلنة الأسطورة، والتي تظهر في متن مشروعه على أنها:

أولاً ـ تمثل الأسطورة صيغة ومادة البناء الأساسية للفكر العربي في إرهاصاته وآفاقه الأولى.

ثانياً ـ الأسطورة هي الوعي الذاتي لشعوب العالم العربي القديم الذي قام أساساً على علاقات مشاعية قروية.

ثالثاً ـ إن الذهنية العربية هي تجلٍ للأسطورية والتاريخية في آن واحد، والبرهان العياني التاريخي على ذلك يكمن في وحدة المقدس والدنيوي.

رابعاً ـ تعبر الأسطورة عن حالة بدائية كونها قد «جسدت تصوراً ساذجاً فجاً في صياغته وكونها أيضاً شاهداً على ذهنية أسطورية بدائية».

خامساً ـ تظهر الأسطورة في مشروع تيزيني على أنها الوريث الشرعي لمرحلة السحر.

سادساً ـ إذا كانت مرحلة السحر قد مهدت لظهور الأسطورة. فإن هذه بدورها تمهد للفلسفة، وللفكر الفلسفي المتميز بالقدرة على التجريد، والتعميم والمنطقية، والانطلاق من السببية والنقدية.

الميل إلى رسم تخطيطي يظهر واضحاً في عمل الدكتور تيزيني سحر← أسطورة← فلسفة. فالأسطرة كملكة بدائية، كمغامرة من مغامرات العقل في بواكيره الأولى، تم تجاوزها باتجاه الفلسفة، والمطلوب وعبر هذا نفي كل ما هو أسطوري والذي يرتبط في مشروع تيزيني بالخرافي والبدائي إلى خارج التاريخ. فالعقلنة التي يريدها المثقف العربي لتاريخه ومجتمعه والذي كثيراً ما يُنعت بأنه تقليدي، تقوم على تدمير المجتمع والتاريخ وإعادة بناء المجتمع الجديد على أنقاض الماضي. وفي الوقت الذي يظن المثقف العربي بصوره العديدة أنه قد حسم موقفه من الماضي والدين والتاريخ وأدار ظهره لهما واستدار باتجاه الحاضر، سرعان ما يجد نفسه وجهاً لوجه مع إنجازات حديثة تأتي من حقل العلوم الإنسانية لتقول له إن المقدس والأسطوري هي عناصر أساسية في بنية الوعي البشري. فإلى أين الهروب. هكذا يجد المؤرخ العربي نفسه سائراً إلى اللانهاية في مأزمه/ مضيقه الوعر يلتفت، يمنة ويسرة عله يجد مخرجاً وقد لا يلتفت وعندها يتجاوزه التاريخ ويدهره الدهر ويحاصره بأسئلته التي تأتي من حقل العلوم الإنسانية وتدفعه إلى أن يعيد حساباته مع المسكوت عنه والذي ظن أن الأدلوجة كفيلة بحجبه وإعلان موته؟ تلك الأسئلة التي وددنا أن نثيرها في هذه النظرة والتي نعتقد بأهميتها.

مراجع الدراسة:

أ ـ الكتب التراثية:

1 ـ ابن الأثير، الشيخ العلامة عز الدين أبي الحسن الشيباني، الكامل في

التاريخ، المجلد الثاني، دار صادر ـ بيروت.

2 ـ ابن كثير، الإمام الحافظ أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (بيروت، دار المنيد، 1403هـ/ 1983م).

3 ـ الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ـ بيروت.

4 ـ الطبرسي، الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن. مجمع البيان في تفسير القرآن (بيروت، دار مكتبة الحياة، 1980).

5 ـ الواقدي، محمد بن عمر بن واقد، المغازي، تحقيق مارسدن جُونس، بيروت، عالم الكتب.

6 ـ ابن هشام، أبي محمد عبد الملك بن هشام المعافري، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل ـ بيروت.

الكتب الحديثة

1 ـ عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي (بيروت، دار الحقيقة، 1973).

2 ـ عبد الله العروي، مفهوم التاريخ (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1993).

3 ـ مرسيا إلياد، أسطورة العود الأبدي، ترجمة نهاد خياطة (دمشق، دار طلاس، 1987).

4 ـ مرسيا إلياد، رمزية الطقس والأسطورة، ترجمة نهاد خياطة (دمشق، دار العربي، 1987).

5 ـ مرسيا إلياد، الحنين إلى الأصول: في منهجية الأديان وتاريخها، ترجمة حسن قبيسي (بيروت، دار قابس، 1994).

6 ـ كلود ليفي ستراوس، الفكر البري، ترجمة نظير الجاهل (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، 1984).

7 ـ طه باقر، ملحمة جلجامش، وزارة الإعلام، بغداد.

8 ـ تركي علي الربيعو، الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1992).

9 ـ تركي علي الربيعو، العنف والمقدس والجنس في الميتولوجيا الإسلامية (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1994).

10 ـ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح (بيروت، مركز الإنماء القومي، 1986).

ج ـ دوريات:

1 ـ طه باقر وبشير فرنسيس، الخليقة وأصل الوجود: قصة الخليقة البابلية، مجلة سومر ج1، ج2، 1949 ـ بغداد.

2 ـ حسن قبيسي، الفكر التاريخي والأسطورة والواقع الحنظلي، مجلة الفكر العربي، العدد /44/ ، 1986.

3 ـ حسن قبيسي، التاريخ والعقل التقليدي، مجلة الفكر العربي، العدد/ 49/ 1987.

4 ـ تركي علي الربيعو، حدود العلاقة بين الأسطورة والتاريخ في المصادر الإسلامية، الفكر العربي المعاصر، العددان 76/ 77، 1990.

5 ـ تركي علي الربيعو، حدود الوضعانية الماركسية في منعطف الألف الثالث: الدين في الخطاب الماركسي العربي المعاصر، الفكر العربي المعاصر، العددان 94/ 95، 1992.

إسهام الإنسانيات والعلوم الاجتماعية في الدراسات الإسلامية

جاك فاردنبرغ

1 ـ الإنسانيات[1]: (Humanities)

تتميز الآداب بحسب تفريق أو تمييز قديم يعود إلى الإغريق القدماء عن العلوم على أساس أنها تدرس الثقافة الإنسانية وتاريخها ومختلف أشكال تعبيرها بدلاً من دراسة الطبيعة والعمليات الطبيعية. وهكذا فالإنسانيات تربط عموماً بدراسة اللغات والآداب والفنون والفلسفة والتأريخ وعلى وجه الخصوص التأريخ الثقافي. ولم تظهر العلوم الاجتماعية كفرع علمي ثالث يدرس المجتمع الانساني، إلاّ خلال القرن التاسع عشر فقط، واستطاعت أن تحتل مكانة في الأنظمة التعليمية في هذا القرن فقط.

ويظهر أن المجالات التالية هي أهم الإسهامات التي حققتها الإنسانيات لدراسة الإسلام:

---

(1) تشتمل هذه المقالة على فقرات من ورقة بعنوان «العلوم الاجتماعية ودراسة الإسلام» ألقيت في مؤتمر حول «دراسة الدين في سياق العلوم الاجتماعية» أقيم في وارسو في 4 ـ 8 سبتمبر 1989 ونظم من قبل الرابطة البولندية لعلم الدين والرابطة الدولية لتاريخ الأديان. وقد ترجمها إلى العربية الأستاذ الدكتور أبو بكر باقادر، أستاذ الدراسات الاجتماعية بجامعة جدة، بالمملكة العربية السعودية.

(1) تعلم دقيق للغات: العربية والفارسية والتركية، لغات الإسلام الكلاسيكية، والتي تشكل لدارس الإسلام نفس الأهمية التي تشغلها اللغة اللاتينية واليونانية لدارس الدراسات الكلاسيكية - إذ يحتاجها الباحثون للوقوف على نصوص الإسلام الأساسية كحضارة وكدين.

(2) كذلك في الوقت نفسه، تمت عملية بحث موسع لمخطوطات النصوص الأساسية، أساساً في قلب العالم الإسلامي، لكن أيضاً في المكتبات الشرقية الكبرى في أوروبا وآسيا الوسطى وأمريكا الشمالية. وكنتيجة لذلك فهرست أعداد كبيرة من مجموعات المخطوطات. ولقد حل الميكروفيلم محل النسخ باليد للمخطوطات الذي كان سائداً في الماضي، وذلك لتوفيرها للدارسين.

(3) تم بالتدريج نشر طبعات محققة للنصوص الهامة على أساس المخطوطات الباقية. ولم ينشر إلى الآن غير قسم ضئيل من المخطوطات الموجودة بالعربية والفارسية والتركية وأقل ما نشرٌ كان نشر محققاً. وجزءٌ صغير فقط من هذه النصوص قدم لجمهور القراء الغربيين عن طريق الترجمات إضافة إلى مقدمة وتعليق علمي.

(4) ومع زيادة المعرفة بالنصوص المتوفرة أصبح من الممكن بالتدريج تأسيس الحدود الرئيسية للتطور التأريخي لأنواع مختلفة من النصوص: أدبية وتاريخية ودينية. ولقد وضع تاريخ الأنواع هذا ضمن إطار التأريخ الاجتماعي والثقافي الأوسع لبعض مناطق العالم الإسلامي. أما فيما يتعلق بالدين، فلقد أصبح من الممكن تعقّب المراحل الأساسية لتطور علوم الدين الإسلامية، والإسلام المعياري عموماً، وأن يكمل ذلك بتاريخ بعض مظاهر التجربة الدينية الأخرى في النصوص الصوفية والشعر الديني بالإضافة إلى التراث الديني الشعبي[1].

---

(1) في مقابل إسلام معيارى يصف للمسلمين كيف ينبغي أن يعيشوا وكيف المجتمع =

وعلى الرغم من أن منهج الإنسانيات في دراسة المواد الإسلامية يتطلّب القيام بأعمال فنية كبيرة في حقل التيولوجيا وتحليل المصادر، فإنه يغطي مع ذلك مسائل مجالها أوسع. **فأولاً**، على الباحث أن يتعلم فهم معاني تعابير معينة وأن يفهم النصوص ذات العلاقة ليس من منظور خارجي وإنما على أساس مصطلحاتها نفسها وبالاستناد إلى الأرضية الثقافية والتقاليد الدينية التي هي جزء منها. **ثانياً**، على المؤرخ أن يفسر تاريخ مناطق مسلمة أولاً بحسب ما هو معروف عن اقتصادها وتأريخها الاجتماعي والسياسي وليس من السهل الحصول على المعلومات الصحيحة المناسبة حول هذه (البنية الأساسية التي يعبّر فيها الدين والثقافة عن نفسهما أو التي يعبر في ظلّها الشعب (الناس) ثقافياً ودينياً).

ثالثاً، هناك مشكلة متكررة، تتعلّق بتفسير محتويات الفكر الإسلامي في تطوره التأريخي: حول المشاكل مصاغةً أو مشاراً إليها باستخدام أو بدون استخدام بعض الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية، والحلول التي تم التوصل إليها، ويواجه الفقه الإسلامي، على وجه الخصوص، الباحث الغربي، الذي لا يملك حقلاً علمياً مماثلاً له في تراثه الثقافي بمشاكل جدّية على أننا سنترك جانباً قضايا كتلك التي أثارها بعض الدارسين النقديين الجذريين حول النصوص الإسلامية المبكرة جداً، بما في ذلك القرآن والتاريخ المبكر للإسلام عموماً أو المقارنات التي تمّ الوصول إليها، مثلاً، بين تطور الإسلام كدين ودين الإسرائيليين القدماء أو اليهودية أو النصرانية، هذا دون أن ننسى التأثيرات التاريخية المتبادلة وسماتهم الخاصة في الشكل والمحتوى. كذلك العلاقة بين الإسلام المعياري الذي قام بصياغته العلماء وكل أنواع التجارب التي مرَّ بها الإسلام، والتي غالباً ما تأخذ طبيعة شعبية، ولعلاقة بين المسلمين وغير

= المسلم ينبغي أن ينظم في مقابل الإسلام المعاش وهو الطريقة التي يعيش حقيقة على أساس عيش الجماعات المسلمة والأفراد «لإسلامهم» والطريقة التي يتعقّلون على أساسها الإسلام المعياري.

المسلمين في أوقات وأمكن مختلفة. وكل هذه العلاقات تشكل مشاكل عويصة لمنهج الإنسانيات في الدراسات الإسلامية. ويظهر أن المشكلة المميزة للإنسانيات، إضافة إلى التمكّن من الحصول على القدرات التقنية الضرورية هي مسألة التفسير (الهرمونطيقيا): أي الفهم الصحيح للنصوص المدروسة سواء في نفسها أو في ضوء مجموعة من التساؤلات المفكر فيها بعناية[1].

2 ـ العلوم الاجتماعية:

بالنسبة لاولئك الذين على معرفة بالعلوم الاجتماعية والذين تعودوا بدرجة ما أن ينظروا ويشرحوا ويفسروا المعلومات (البيانات) الدينية على أساس المصطلحات الاحتماعية والانثربولوجية، لا يوجد بالنسبة لهم ضرورة حقيقية لتوضيح أن العلوم الاجتماعية تقدم إسهاماً هاماً للدراسات الإسلامية[2]. والمسألة في نظرهم هي: ما هو نوع الإسهام الذي يمكن أن تقدّمه العلوم الاجتماعية بل وما لا تقدمه.

---

(1) الهرمونيطيقيا، كفن فهم ما يقصده الناس الآخرين أو فهم «قراءة» تعابيرهم يظهر أنه اهتمام الإنسانيات الأساسي. وينبغي أن نفرّق بين الهرمونتيطيقيا الفلسفية ما طورها هانز ـ جورج جادمر وبول ريكور والتي تتأمل مشاكل نظرية تكمن تحت ممارسة الفهم. وينبغي أن تهتم الهرمونيطيقيا العلمية بفهم تعابير الشعوب الأخرى بدلاً من فهم الذات.

(2) من أجل منهج أنثربولوجي لدراسة الإسلام أنظر: Michael Gilsenan, Recognizing Islam: An Anthropologist's Introduction (London-Canberra: Croom Helm, n.d. ca. 1983)

ومن أجل الاطلاع على منهج اجتماعي لدراسة الإسلام أنظر، Jean Paul Charnay Sociologie religieuse de l'Islam, Preliniaires (Paris: Sindbad, 1977).

Leonard Binder, ed. The Study of The Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and Social Sciences (New York: John Wiley 1976), pp. 137-228 and 511-516

ويلاحظ المطلع فروقاً بين المنهج الأنثربولوجي والاجتماعي.

وإذا كان البحث العلمي يتضمن مفتاح شرح وتفسير البيانات في سياقها، فإنه بالنسبة للعلوم الاجتماعية هذا المفتاح يمكن أن يوجد في سياق اجتماعي. هناك، بطبيعة الحال، سياقات أخرى يمكن أن تدرس البيانات الدينية ضمنها: سياق مادي وثقافي، سياق الثقافة المعطاة وسياق اتجاه الفكر الديني. ويمكن أن تدرس تجربة دينية ما في سياق حقبة تاريخية معينة وسياق تجارب مشابهة في فترة زمنية ما. ولقد طوّرت البنيوية والتحليل اللساني وعلم الإشارة مفاهيمها للسياق، ولقد برهنت فكرة السياق على أنها أساسية لأي بحث علمي، ويصدق هذا على وجه الخصوص في حالة مفهوم السياق الاجتماعي. وضمن هذا السياق فإن الوحدات التدوينية العامة للبيانات والظروف العامة التي توجد فيها، هي التي تجعلها ممكنة الشرح علمياً، طالما ما هو عام يمكن أن يعبّر عنه على أساس قواعد ما وما هو فريد لا يمكن شرحه. وتتجه العلوم الاجتماعية إلى مخاطبة هذه الظروف العامة، ما دامت ذات طبيعة اجتماعية، على وجه الخصوص.

يسأل أحياناً ما إذا كانت العلوم الاجتماعية تستطيع أن تقدم شيئاً مفيداً للجوانب الدينية في الإسلام، كمجتمع أو ثقافة. وإذا ما تركنا جانباً ما يسمى تقليصية reductionism العلوم الاجتماعية، كذلك العلوم الطبيعية باعتبارها بحثاً تقنياً، فإنه من العدل أن نقول أنه حتى كدين، يقدم الإسلام تحدّياً لتعاريفنا المعاصرة في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية معاً.

صحيح أن الإسلام دين بحسب كل التعاريف المعاصرة لكلمة دين، لكن هذا لا يعني أنه فقط دين أو معتقد. وأنا أقول، أنه في المكان الأول، حضارة، وبناء اجتماعي وطريقة معينة للحياة وتقليد ثقافي بالمعنى الواسع للكلمة، وهذه جميعها مفصّلة مشروحة بطرق مختلفة في سياقات مختلفة. وهذا مفهوم بصورة عامة، لكن العديد من الباحثين يتوقفون هنا. وبعضهم، على سبيل المثال، أعني بعض مؤرخي الدين، لا يهتمون بغير هذه الجوانب الدينية. والسبب الذي يمكن أن يعزى له هنا التوقف قد

يختلف، لكن النتيجة التي لا يمكن تجنبها هي التمثيل الأحادي للجانب الإسلامي، فمثلاً، في الحاضر يملك الجمهور العربي نظرة مسيَّسةً عن الإسلام.

كان هناك اهتمام بالمجتمعات الإسلامية قبل الحرب العالمية الثانية، لكن هذا الاهتمام لم يصل بعد إلى مستوى علمي، مقاساً بمعايير اليوم. فلقد كان الرحالة الذين زاروا الأقطار الإسلامية منذ القرن السادس عشر مهتمين أحياناً بالتقاليد والتراث الإسلامي وحياة المجتمعات المسلمة المحلية والمجتمع الإسلامي عموماً، لكن اهتمامهم كان في الغالب ذو طبيعة شخصية جداً. وكانت للإداريين الاستعماريين بطبيعة الحال، مصلحة في معرفة البناء الاجتماعي والسياسي للمجتمعات المسلمة، تركيبتها وقيادتها. ولكن هنا أيضاً، الاهتمام الموجه لدراسة المجتمعات لخدمة أهداف يمكن تسميتها الآن الاهتمام الاستعماري لتأكيد الهيمنة على ذاك القطر الواقع خارج العالم الغربي. ونقطة الانطلاق هنا كانت سياسية واقتصادية بدلاً من أن تكون علمية. لكن مع ذلك تمّت بعض الدراسات الموضوعية الرائعة عن المجتمعات الإسلامية على يد دارسين مستقلين من أمثال الباحث الفنلندي أدوار ويسمارك (1839 ـ 1862) في تلك الفترة.

صحيح أن الاهتمام بالموارد الاقتصادية والبناءات السياسية ـ هذا دون ذكر الاهتمامات العسكرية ـ لا يمكن أن تكون إلا اهتمامات متقوقعة الذات ومنكفئة على الجماعة بصورة متطرفة ethnocentric, egocentric وبسبب السياسة الغربية والاستراتيجيات الاقتصادية والرأي العام، كانت مثل هذه القطاعات حساسة جداً بحيث تصعب دراستها لذاتها أو لمصلحة أعضاء المجتمع المسلم المقصود. ويقوم معظم البحث الأنثربولوجي على أساس الافتراض أن الوضع الاستعماري سيستمر، وأحياناً كان الهدف قاصر النظر يهدف لتقوية السيطرة على المناطق المسلمة وشعوبها. وكان الرأي العام الغربي يهتم فقط بالجوانب الغريبة (exotic) في الإسلام

والشرق، لكنه كان أيضاً يهتم بالحصول على أعمال وفرص اقتصادية جديدة خارج حدود الأقطار الأوروبية المعروفة الآن. ومع ذلك فإننا حينما ننظر إلى الخلف لا يمكننا أن نرفض كل ما نشر على اعتباره «غير علمي». فلقد جمعت كميات كبيرة من البيانات الجديدة عن المناطق المسلمة من العالم، ومن وقت لآخر، عبر الباحثون والعلماء عن احتجاجهم الأخلاقي ضد الرغبات القائمة على استغلال ما نسميه اليوم العالم الثالث[1].

وبصورة ما، كانت الإنسانيات بسبب دراستهم للنصوص والتأريخ أقل تأثراً بالأمور السياسية وأكثر حماية ضد التحيزات السلبية السائدة في المجتمعات الغربية آنذاك. فهي على أي حال كانت قد أسست على قاعدة صلبة منذ عصر النهضة. لكن مع ذلك، لا يمكننا الحديث عن دراسات علمية اجتماعية للمجتمعات الإسلامية والإسلام قبل الحرب العالمية الثانية، وهي الدراسات التي أصبحت الأكثر شيوعاً في الوقت الحاضر، على الرغم من أن بعض الدراسات الرائعة قد تمّ إنجازها في تلك الفترة[2].

---

(1) يأتي على البال عمل وليفرد سكاون بلنت (1840 ـ 1922) أنظر مثلاً كتاب Edith Finch Wilfred Scawan Blunt, 1840-1922 (London: Janathan Cape, 1938) وكذلك العالم الهولندي سنوك هورخرينه (1857 ـ 1936) وإن لم تكتب سيرته الذاتية بعد. وفي فرنسا لويس ما سينون (1883 ـ 1962) كان بإمكانه الاحتجاج على سياسة فرنسا في العالم العربي.

(2) أنظر على سبيل المثال C. Snouk Hurgronje: Mekka, Vol.II, Aus dem heutigen Leben (The Hague, 1989) والمترجم إلى الإنكليزية Mecca in the latter part ot the 19th Century (Leyden-London, 1931); Bilder aus Mekka: Mit Kurzem erlauternden Texten (Leiden, 1889); The Achenese, 2 vols. Leyden 1906). ولقد نشر الأصل الهولندي في 1893 و1894.

3 ـ الدراسات الاجتماعية العلمية عن المجتمعات المسلمة منذ الحرب العالمية الثانية:

بحسب علمي، أول كتاب استطاع أن يختط له منحىً جديداً في دراسة الإسلام في التاريخ الحديث في اتجاه العلوم الاجتماعية هو كتاب: الإسلام الحديث في الهند: تحليل اجتماعي لمؤلفه الباحث الكندي ويلفرد كانتويل سميث، والذي ظهر عام 1943، وأعيد نشره في طبعات مختلفة. يدرس الكتاب أحوال المسلمين في الهند خلال المئة السنة الأخيرة في سياقهم الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، في القطر نفسه وفي علاقته ببريطانيا العظمى خلال الفترة المدروسة.

بطبيعة الحال تأخر الوعي بأهمية دراسة السياق الاجتماعي للبيانات الدينية لدراستها الصحيحة. وكانت هذه الدراسات معروفةً في مجال البحوث التاريخية العامة ولفترة طويلة. لكن مرّ بعض الوقت قبل أن تكسب موقع قدم في التاريخ الديني، وأحد الأسباب هو أن الوصول المطلوب للوثائق المتوفرة حول هذا السياق وتفكيكها بصورة صحيحة عمل يستهلك وقتاً طويلاً.

ومن الأمثلة الجيدة لهذا المنهج السياقي في التأريخ الديني المجلدين اللذين كتبهما مونتغمري واط: محمد في مكّة، ومحمد في المدينة وظهرا على التوالي عامي 1953 و1956 واللذين مهّدا لحقبة جديدة من الدراسات التاريخية عن الرسول. لقد كان المنهج جديداً بحيث طالب بوسكيه دون تردد «بتفسير ماركس لمحمد»[1]. وقد كان ذلك مفيداً للباحثين في بلدان أوروبا الشرقية الذين شكلت أيديولوجيا دولهم في سنوات الحرب الباردة عوائق جادة للتقدم العلمي، حتى في مجال يظهر أنه بعيد جداً مثل الإسلاميات. وعلى أي حال، معظم الباحثين الغربيين

(1) G.H. Bousquet, «Une explication marxiste de l'Islam par un eccelesiastique episcopalien», Hesperis 41 (1954) PP. 231-247.

الدارسين للإسلام قبل الحرب العالمية الثانية الذين تدربوا في الدراسات الشرقية كانوا علماء فيلولوجيا ممتازين، لكنهم لم يستطيعوا أن يقيموا علاقات جيدة بين النصوص التي يدرسونها والوسط الاجتماعي الذي قامت فيه هذه النصوص أو التي تمثلها أو التي عملت فيها.

وهناك دراسة أخرى استطاعت أيضاً أن تختط منحى جديداً في اتجاه العلوم الاجتماعية وذلك في كتاب لويس غارديه «المدينة الإسلامية» (1954). نظر الكاتب إلى الإسلام باعتباره وحدة اجتماعية، مجتمع محلي، ونقطة انطلاقة وحاول أن يؤسس، على أساس النصوص المتوفرة، بناء نموذج مثالي لهذا المجتمع المحلي على أساس المعايير والقيم الرئيسة والمؤسسات ذات العلاقة. إن رؤية الإسلام، ليس كمجرد نظام أفكار وصفات أو على أساس أنه بناء سياسي، وإنما على أساس اعتبار مجتمع محلي يقوم بنفسه، يتماشى تماماً مع التقليد الفرنسي لعلم الاجتماع. وهذا وإن لم يظهر أحد من تلاميذ دوركايم من المختصين في دراسة الإسلام، إلا أن الجوانب المجتمعية للإسلام قد ركّز عليها في فرنسا على يد الباحثين من أمثال لويس ماسينون والباحثين العاملين ضمن إطار الإدارة الفرنسية الاستعمارية.

دعنا الآن ننظر إلى التقدّم الذي تمّ في علم الأنثربولوجيا وعلم الاجتماع في حقل الدراسات الإسلامية عموماً خلال الأربعين سنة الماضية. ويعود الفضل، كما أظن، إلى علم الأنثربولوجيا في دراسته للشعوب والمجتمعات ضمن إطار مؤسساتها الاجتماعية وتعابيرها الثقافية والقيم التي يعيشون على أساسها. ولقد كانت الجهود ناجحة حينما ذهب علماء الأنثربولوجيا إلى الميدان بأنفسهم، محاولين أن يفهموا الشعب الذي يدرسونه بحسب تعبير الناس عن أنفسهم وأن يفهموا مثل هذه الثقافات الأجنبية على هذا الأساس. ومعظم علماء الأنثربولوجيا، بطبيعة دراستهم، طوّروا نوعاً من التعاطف للناس الذين يدرسونهم. وهم يقدّمون بهذه الطريقة موقفاً مناقضاً للموقف الذي كان يتخذه الإداري الاستعماري

الذي لم يكن يرى نفسه مرتبطاً بالأهلين. لكن مع ذلك، فضل علماء الأنثربولوجيا أن يذهبوا إلى مجتمعات الشعوب البدائية. وقلّة من هؤلاء الدارسين ذهبت إلى مناطق مسلمة، أحياناً بسبب أن تلك المناطق كانت من مستعمرات القطر الذي ينتمي إليه الباحث، وأحياناً أيضاً على أساس الاختيار الحر، كما هو الحال في بعض الأنثربولوجيين الإسكندنافيين الذين قاموا بأبحاث في العالم العربي[1]. ودعني أضرب بعض الأمثلة لمثل هذه الأبحاث الأنثربولوجية:

(1) أبحاث حول مجموعات اجتماعية تقليدية (كالفلاحين والبدو) أو وحدات جغرافية (قرى، مناطق ذات ثقافة متجانسة)، واصفة هذه الثقافة التقليدية في إطار ظروف الحياة والبناءات الاجتماعية السائدة، وغالباً ما فتحوا الباب لدراسة الثقافة الشعبية بما في ذلك الدين والفن.

(2) أبحاث عن عمليات التغيّر، مركزين على الجوانب الثقافية لمثل هذه التغيرات كعملية توطين البدو وتحضر الفلاحين[2] وتحسن التعليم،

---

(1) مثلاً كتاب Hilma Granqtivist, Birth and Childhood among the Arabs: Studies in a Muhammadan Village in Palestine (Helsinki, 1947).

وكذلك Marriage Conditions in a Palestinian Village 2 Vols. (Helsinki, 1931-1935)

ولها أيضا Child Problems among the Arabs (Helsinki, 1950) ولها أيضاً Muslim Death and Burial: Arab Customs and Traditions in a Village in Jordan (Helsinki, 1965)

وكذلك أنظر كتاب Henry Harold Hasen, Investigations in a Shi'a Village in Bahrain (Copenhagen, 1967).

(2) أنظر على سبيل المثال Louise E. Sweet (ed.) The Central Middle East: A Handbook of Anthropology and Published Research on the Nile Valley, The Arab Levant, Southern Mesopotamia, The Arabian Peninsula and Israel (New Haven, Conn, 1968).

ولنفس المحرر كذلك، Peoples and Cultures of the Middle East, 2 vols. (Garden City, N.Y., 1970).

وانتشار وسائل الاتصال الجماهيري الحديثة، . . .الخ. وأمثال هذه الأبحاث يجب أن تأخذ في حسبانها التطورات الاستراتيجية الخاصة للأقطار الحديثة الاستقلال[1].

(3) أبحاث حول المؤسسات الدينية (مثل المساجد والمدارس، الخ) والجماعات (مثل الطرق الصوفية وروابط إسلامية أخرى). وهنا تفحص وظيفة ومعنى الاحتفالات الدينية والعادات الدينية التي تقوم على التقاليد مثل تلك المرتبطة بالأضرحة والأماكن المقدسة وبطبيعة الحال دور السلطات الدينية مثل المشايخ (كالدراويش والمرابطين والفقراء (البير) وكذلك العلماء والملالي)[2].

فلقد ظهرت إضافة إلى الكتيبات بعض الأعمال الكبيرة في حقل الفلكور وأنثربولوجيا الثقافة الإسلامية، مثل أعمال د. كريس وهـ. كريس هندريس Volksglaube im Bereich des Islam في مجلدين (1962) والكتاب الذي حرّره ف. ويكيس، الشعوب الإسلامية: مسح إثنوجرافي عام (1978) وهو منجم معلومات حول الشعوب المسلمة المختلفة. أما عن الإسلام في إفريقيا فلقد كتب جوزيف كوك مسحه العام: مسلمو إفريقيا (1975). ويمكن تسمية مثل هذه الأعمال استمرارية للطبعات السابقة لحوليات العالم الإسلامي التي كان يكتبها لويس ماسينون فيما بين 1924 و1954.

وأصبحت عمليات واسعة في المجتمعات المسلمة موضوع بحث

---

(1) أنظر مثلاً Jacques Berque, Les Arabes d'hier a demain (Paris, 1960), Fahim Qubain, Education and Science in the Arab World, (Baltimore, 1966) Jean-Jacques Waardenburg, Les universités dans le monde arabe actuel: Documentation et essai d'interpretation, 2 vols (Paris-The Hague, 1966).

وكذلك S.N. Eisenstadt (ed.) Post-Traditional Societies, New York: W.W. Norton, 1974) especially, PP. 139-249.

(2) مثلاً Nikki R. Keddie, (ed.) Scholars. Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500 (Berkeley: University of California Press, 1972).

أيضاً، بما في ذلك جوانبها الدينية: مثلاً عمليات التحديث والنتائج المترتبة عليها في الدين التقليدية، وعمليات التغير الناتجة عن التقاء ثقافات مختلفة (مثل عملية المثاقفة والدمج الثقافي)، إضافة إلى أنواع معيّنة من الحركات الاجتماعية والدينية (الحركات التطهرية والحركات الإصلاحية، والحركات الأصولية)[1].

ولقد أثيرت قضايا نظرية في دراسة المجتمعات المسلمة، فيما يتعلّق بجوانبها الدينية على يد قلّة من الدارسين مثل أرنست جيلنر وكليفورد جيرتس، الذين أصبحت نظرياتهم موضع جدل كبير[2]. ولقد عولجت بصورة مفصّلة في الأنثربولوجيا أسئلة عامة مثل طبيعة الثقافة ومعنى التعبيرات الثقافية والعلاقات بين الشرح والتفسير. ولكن للأسف من بين القلّة النسبية لعلماء الأنثربولوجيا المدرّبة في دراسة الدين ليس بينهم من هو مختص في الإسلام. ولكن مع ذلك أصبحت الأنثربولوجيا حقلاً علمياً رئيسياً في دراسة الشعوب والثقافات المسلمة المعاصرة ويصدق هذا في حال الدراسات العربية والسوفيتية للمجتمعات الإسلامية وثقافتها[3].

(1) من أهم البيليوغرافيات الأصلية حول دراسة المجتمعات المسلمة وبالذات في الأقطار العربية هي تلك التي أعدت تحت إشراف جاك بيرك Bibliographie de la culture arabe contemporaine, (Paris: Sindbad, 1981).

(2) Ernest Gellner, Saints of the Atlas (London: Weidenfeld and Nicolson, 1969) وكذلك Muslim Society (Cambridge University Press, 1981, Clifford Geertz: Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia (New Heaven: Yale University Press, 1968)

وله أيضاً The Religion of Java (Glencoe, 1960)

وله أيضاً بالتعاون مع Hildred Greetz and Lawrence Rosen, Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis (Cambridge University Press, (1979).

(3) بالنسبة للدراسات السوفيتية عن المجتمعات والثقافية المسلمة في الاتحاد السوفييتي =

والحقل الآخر في العلوم الاجتماعية الذي يستحق الاهتمام هو علم الاجتماع، أي دراسة العمليات التي تقوم بين المجموعات والمجتمعات، والتفاعلات التي تقوم بين مجموعات مختلفة والمجتمعات. ولقد قدّم علم الاجتماع، بصورة أكبر من الأنثربولوجيا، الكثير لفهم المجتمعات المسلمة باعتبارها تشكيلات مختلفة في المجتمع الإنساني عموماً وتخضع لنفس القوانين والقواعد التي تخضع لها المجتمعات الأخرى ودعني أيضاً أقدّم بعض الأمثلة:

(1) أبحاث عن البناء الاجتماعي، تنظيم وقيادة المجتمعات التقليدية بما في ذلك عناصرها الدينية[1].

(2) أبحاث حول نتائج التنمية الاقتصادية والاجتماعية لقطاعات حيوية في المجتمع مثل الأسرة والتنظيم الاجتماعي والتعليم والحراك الاجتماعي، الخ[2].

(3) أبحاث عن تأثير التغيّر الاجتماعي والتنمية على المؤسسات والتقاليد الدينية (الختان والممارسات الطقسية)، وتأثير الأنظمة الدينية وسياسات الدولة، أيضاً ظهور حركات البعث الإسلامي في الوقت الحاضر، والربط بين الجوانب الاجتماعية ـ السياسية والجوانب الدينية ـ الإيديولوجية للحركات القائمة في المجتمعات المسلمة[3].

= أنظر البيليوجرافيا التي أوردها Alexandre Bennigsen and S. Enders-Wimbush, Muslims of the Soviet Empire: A Guide (London: Hurst, 1985) 253-278.

(1) أنظر على سبيل المثال Jacques Berque, Structures Sociales du Haut-Atlas (Paris, PUF, 1955).

(2) أنظر مثلاً C.A.O. van Nieuwenhuijze, Sociology of the Middle East: A Stocktaking and Interpretation: (Leiden: Brill, 1971).

(3) Michael Gilsenan, Saint and Sufi Order in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion (Oxford: Oxford Unv. Press, 1973); Morroe Berger, Islam in Egypt Today: Social and Political Aspects of Popular Religion (London: =

(4) أبحاث حول التمثلات الإيديولوجية المختلفة للإسلام في الوقت الحاضر في الأقطار والمجتمعات الإسلامية، وتأثير مثل هذه الصياغات على السكان وقدرتها على تحريك الجماهير[1].

وتركز الأعمال الاجتماعية الكبرى على مناطق محددة. فما يتعلّق بالشرق الأوسط لدينا على سبيل المثال كتاب س .أ .أو. فان نيونهيجز: علم اجتماع الشرق الأوسط: تراكم وتفسير (1971) والذي اهتم شيئاً ما بالدين. هذا يسمح لي بذكر عمل شمولي عن المنطقة، كتاب: دراسة الشرق الأوسط: أبحاث ودراسات في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية الذي حرّره ليونارد بايندر (1976)، والذي اشتمل على معلومات تفصيلية عن دراسات العلوم الاجتماعية للإسلام في هذه المنطقة. لكن لم يظهر بعد مسح اجتماعي جيد للمجتمعات المسلمة بعد. وفيما يخص العالم العربي والإسلام في العالم العربي يجب أن نشيد بالأعمال الاجتماعية التي قام بها جاك بيرك[2].

لم تتم بعد معالجة القضايا النظرية في الدراسة الاجتماعية لدراسة الدين في المجتمعات المسلمة بصورة تفصيلية كما هو الحال في مجال علم الأنثربولوجيا. ومرة أخرى، من المهم ذكر أنه لا يوجد بعد عالم مختص في علم الاجتماع الديني قد تخصص في دراسة الإسلام.

وعلم الاجتماع، في بحثه عن قواعد عامة تحكم حياة المجتمعات والجماعات المكوّنة لمثل هذه المجتمعات، أكثر من البحوث الأنثربولوجية، قام بمخاطرة محدودة بدراسة المجتمعات الغربية وبقي لذلك منكفئاً على

= Cambridge University Press, 1970).

(1) هناك تراث علمي كبير حول عملية البعث الاسلامي في الوقت الحاضر، وما قدّمه آصف حسين يشكل ببليوغرافية جديدة، Asaf Hussain, Islamic Movements in Egypt, Pakistan and Iran: An Annotated Bibliography (London: Mansell, 1983).

(2) أنظر: Odette Petit, «Bibliographie de Jacques Berque», in Rivages et deserts: Hommage a Jaques Berque (Paris: Sindbad, 1988), 273-297.

الذات الغربية. وهذه الحالة تصدق على وجه الخصوص حينما يكون «العام» بدلاً من الحصول عليه بطريقة استقرائية عن طريق الدراسة الإمبريقية الميدانية لمجتمعات مختلفة، تشتق مما هو سائد في مجتمع الباحث نفسه أو من رؤى أو إيديولوجية الباحث حول ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع. أو بعبارة أخرى، المناهج الاجتماعية لدراسة للإسلام تميل إلى أن تكون ذات توجه إيديولوجي واضح، وأن تكون متأثرة باختيارات الباحث السياسية والإيديولوجية. هذا لا يمنع من حقيقة أن علم الاجتماع، ضمن حقل دراسة الثقافات والمجتمعات المسلمة العامة، قد تحسن معرفتنا وفهمنا لها.

وكان لعلم الاجتماع، كما كان الحال لعلم الأنثربولوجيا، تأثير صحي على الدراسات الإسلامية في إظهارها أن الإسلام واحد من القوى العاملة في المجتمعات المسلمة وأنه ليس بالضرورة أهمها. وعلى عكس وجهة النظر التقليدية السائدة حتى يومنا هذا في بعض القطاعات، والتي ترغب في جعل الإسلام المفتاح الأساسي لفهم الثقافات والمجتمعات المسلمة، مكننا علم الاجتماع والانثربولوجيا من رؤية أنه يجب دراسة الثقافات والمجتمعات المسلمة وشرحها في ضوء نفس المصطلحات التي تدرس وتشرح الثقافات والمجتمعات الأخرى، عن طريق الاهتمام بعوامل البنية الأساسية. وينبغي أن تفهم الخصائص الإسلامية لهذه الثقافات والمجتمعات على اعتبارها استجابات ثقافية ودينية خاصة لبنية أساسية معيّنة ولأوضاع تاريخية واجتماعية معينة.

وتأتي العلوم السياسية، بعد علم الاجتماع والانثربولوجيا كمنهج ثالث من مناهج العلوم الاجتماعية الدارسة للمجتمعات المسلمة والإسلام وهو منهج يجب أن يأخذ في الاعتبار. ولقد برهن على مصداقيته في الماضي القريب عن طريق تحليله للفترة الاستعمارية، وتحليله لظهور حركات الاستقلال والحركات الثورية بعد أن تمّ الاستقلال. لكنني متشكك في تحليلاته لما يدور على الساحة اليوم، وإن كنت أتمنى لو

كانت أبحاثه في هذا المجال أفضل مما هي عليه. لكن قراءة دراسات علماء علم السياسة حول القضايا الحساسة ـ مثل الصراع العربي الإسرائيلي والحركة الفلسطينية والحرب العراقية الإيرانية ونتائجها على الخليج وسياسات الدول الإسلامية و «البعث» السياسي للإسلام في العالم الإسلامي ـ أدهش جداً لمدى بقاء هذا التراث العلمي في شكل غير نقدي للذات ويقوم على خيارات قبل علمية وولاءات سياسية وتحيّزات غربية ـ ويظهر أنه من الصعب أن تدرس الحركات السياسية في الدول والمناطق المسلمة كما هي في ذاتها[1].

ويظهر أن الدراسة الموضوعية المحايدة للأقطار المسلمة في حقل العلوم السياسية ما يزال صعباً جداً. وربما هذا ليس بسبب خطأ الباحثين أنفسهم بصورة أساسية، وهم الذين يبذلون أقصى ما يستطيعون ليكونوا موضوعيين ما أمكنهم ذلك. لكن ما ينشرونه في هذا المجال الحساس يتجه إما إلى أن يكون متأثراً بالمواقف الرسمية أو تقديم رأي عام يتجه إلى عرض السياسات المسلمة على أنها معادية للغرب، بنفس الطريقة التي كان يقدم بها الإسلام في القرن الماضي باعتباره معادياً للمسيحية. ويظهر أن دراسة الجوانب الدينية وكذلك الجوانب السياسية للإسلام قد شكّلت في ضوء المواقف الإيديولوجية في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية فيما يخص الإسلام. فلقد أُدلج الإسلام دائماً على يد الأوروبيين والتحدّي هو الوصول إلى دراسة محايدة وموضوعية وعلمية لكل من الجوانب السياسية والدينية للمجتمعات المسلمة أصبح أقوى وأعمق وعلينا أن ننخرط في صراع حقيقي حتى نصبح علميين في هذين الحقلين العلميين.

---

(1) كذلك انظر Jacques Waardenburg, «The Rise of Islamic States Today», Orient (Hamburg), 28 (1987) PP. 194-215.

4 ـ بعض الملاحظات حول الدراسة العلمية للدين:

قامت محاولات جادة في العلوم الاجتماعية كتلك التي قامت في الدراسات الدينية منذ كارل ماركس وماكس ڤيبر وكارل مانهايم وكارل بوير حول إمكانية أو عدم إمكانية قيام أبحاث متحررة من القيمة ونتائج ذلك. ومما لا يمكن تجنّبه، عند الحديث عن دراسة الأديان ضمن سياق العلوم الاجتماعية، وجود بعض الترسّبات من هذه المناقشات أصبحت، على سبيل المثال في ألمانيا، ساخنة جداً.

فصعوبة تطوير دراسة حيادية للسياسة في العالم الإسلامي تسير موازية لصعوبة تطوير دراسة محايدة للدين في تلك المجتمعات. فمن الصعب، مثلاً، تقييم العلاقات بين الحركات السياسية وممثليها في الإسلام بصورة صحيحة كما هو صعب تقييم العلاقة بين الحركات الدينية ومواقفها ونشاطاتها السياسية الصحيحة. بعبارة أخرى، كما هو صعب أن نجعل دراسة السياسة بالمعنى العلمي الحقيقي (بدلاً من القيام بممارسة إيديولوجية في الشؤون السياسية) فإنه من الصعب القيام بدراسة الدين كدراسة علمية حقيقية (وليس مجرد دراسة إيديولوجية للدين أو مضادة للدين). لكن مع ذلك يتطلب البحث العلمي أن نحاول الوصول إلى دراسة تكون محايدة وذات مصداقية كونية وكذلك ممكنة إنسانية. ومن أجل الوصول إلى هذه النتيجة، فإنني أطالب وبإخلاص بنوع من البحث ينبغي أن يوجّه بقدر الإمكان نحو واقع الناس الذين يدرس تعابيرهم ومعتقداتهم ونشاطهم.

وفي مواجهة مثل هذا الجهد لتطوير دراسة محايدة لدراسة الدين والسياسة، تذكر ثلاثة اعتراضات رئيسة لأولئك الذين ينكرون إمكانية قيام دراسة موضوعية وعلمية للدين والسياسة:

(1) هناك الإدعاء أن التجمعات السياسية والمعتقدات والممارسات الدينية التي يدرسها الواحد لا يمكن ملاحظتها بصورة محايدة ولكنها تتطلب أن يأخذ الباحث موقفاً ويعبّر عن ولاء أو معتقد ما. وأرى ضد

هذا الاعتراض أنه من الممكن دراسة حالة سياسية أو ظاهرة دينية على أساس عالي من ضبط ـ النفس وتدريبها ومن ثم بتركيز ودقّة علمية عالية. ويجب علينا بكل بساطة أن نقوم بكل جهدنا لتخليص مجالنا العلمي، وهو مجال نقدي ودقيق، عن المقولات السياسية أو الدينية. ففي الدراسات الإسلامية، كما هو الحال في غيرها من المجال، مهمتنا هي أولاً وقبل كل شيء ملاحظة ما كان أو ما يقع فعلاً وأن نبحث عن شروح ونرسم النتائج الصحيحة وأنه يجب علينا بكل تأكيد أن نقول ما نعتقد أنه يجب أن يحدث.

(2) والاعتراض الثاني هو أن الباحثين والعلماء محدودون جداً ببناءات ومعايير وقيم مجتمعاتهم وبالأنظمة الرسمية والأفكار المعاصرة (بما في ذلك إيديولوجيات العلوم) وهم لا يستطيعون فعلاً التحرر منها. وفي مواجهة هذا الاعتراض أرى أنه من الممكن أن نفهم حالتنا ومجتمعنا ـ كذلك أنفسنا ـ بصورة نقدية فيما يخصّ الاهتمامات والإيديولوجيات المتوارثة وحقيقة أننا قادرون على أن نصبح واعين لهذه الحالة وأن نتخذ فعلاً إزاءها ما يشير إلى أننا محددون كلياً بها. لكن الباحث بكل تأكيد يحصل على رؤية أكثر نقدية لمجتمعه أو مجتمعها أو لنظام الأفكار، وهي ليست على الإطلاق شيء سيء لشخص يدرس مجتمعات وثقافات وأديان أخرى مختلفة عن مجتمعه وثقافته ودينه. فتوحد الواحد بصورة قوية بحالته يعمل ببساطة ضد اكتشاف إمكانيات أخرى يحققها الآخرون.

(3) والاعتراض الثالث للدراسة المحايدة كما صورت أعلاه هي أن مجالات السياسة والدين هي أحياناً لا عقلانية ولا يمكن أن تكون موضوع بحث عقلاني. وأرى ضد هذا الاعتراض أن العديد من الظواهر برزت أو ظهرت لفترة طويلة على أنها لاعقلانية ـ في الطبيعة والمجتمع والسلوك الإنساني ـ لكن البحث العلمي، في محاولته الوصول إلى شرح وفهم هذه الظواهر، وجد قواعدها وقوانينها في النهاية. ومهمة الباحث هي أن يكتشف عقلانية الظواهر ـ بما في ذلك الظواهر السياسية والدينية

ـ التي تظهر من النظرة الأولى كما لو كانت لاعقلانية، والتي ينبغي أن يحاول اكتشاف عقلانيتها.

وكنتيجة لذلك، فإن الادعاءات الثلاثة التي جئنا على ذكرها، والتي تنكر الإمكان العلمي لدراسة علمية للدين والسياسة وبذلك تنكر إمكانية دراسة الجوانب السياسية والدينية للإسلام، هي ببساطة غير صحيحة أو صادقة:

(أ) فدراسة الإسلام لا تعنى ببساطة أن الدارس ينبغي عليه أن ينصب نفسه مع أو ضد الإسلام كإسلام.

(ب) وفي دراسة الإسلام يستطيع الدارس أن يخضع مجتمعه أو الإيديولوجيا أو الدين لنفس الأسئلة التي يوجهها لمجتمعات مسلمة، كذلك يوجهها للإيديولوجيا والدين الإسلامي.

(ج) وأنه لا يوجد سبب لافتراض أن الإسلام لاعقلاني حينما يبحث الدارس عن عقلانية الطرق التي تفسر بها الجماعات الإسلامية سلوكها أو تطبق الإسلام في حالات معينة.

وبعد هذا الرجاء والطلب لقيام دراسة علمية للإسلام كما يفسّرها ويستخدمها الناس في المجتمعات المسلمة في الماضي والحاضر، علينا أن نسأل عن الإسهامات التي يمكن للعلوم الاجتماعية أن تقدمها لتلك الدراسة حتى تصبح أكثر ملائمة.

5 ـ إسهام العلوم الاجتماعية لدراسة أكثر ملاءمة للإسلام:

بإمكان العلوم الاجتماعية أن تسهم في الدراسات الإسلامية على الصعيدين النظري والامبريقي.

أ ـ الإسهامات النظرية:

قد تقوم العلوم الاجتماعية على أساس أنها علاج لبعض الإعاقات الجديّة التي يشعر بها في دراسة الإسلام، كذلك الحال في دراسات أديان

أخرى، في السنوات الماضية. ومن هذه الإعاقات التي تبرز جزئياً من الغربي وجزئياً من التقليد لديني الإسلامي، وذلك في ما تقدّمه بدقّة هذه التقاليد لمفهوم الدين غير المناسب لدراسة ملائمة للإسلام نفسه وكذلك الأديان الأخرى.

(1) ففي التقليد الديني الغربي اعتبر الدين غالباً كوحدة روحية أو واقعاً يقابل الواقع المادي، أو المقدس في مقابل المدنس أو الديني في مقابل العلماني. وبغضّ النظر عن الأسباب الفلسفية وغيرها التي أدّت إلى قيام هذا المفهوم للمدين، فإنه لا يساعدنا في فهم الإسلام. فحينما يطبّق هذا المفهوم في أبحاث حول مواد إسلامية فإن هذا المفهوم ينحو نحو منعنا من القيام بما يجب إزاء التفاعل بين المعايير والرؤى والممارسات الإسلامية من ناحية والحياة اليومية من ناحية أخرى. بعبارة أخرى، تمنع الأدلجة والروحنة المسبقة للدين الباحث من الملاحظة الصحيحة لما يحدث فعلاً حينما يعبّر المسلمون عن أنفسهم دينياً في حالات الحياة الاعتيادية.

(2) ولقد اعتبر الإسلام في التقليد الغربي العلماني ليس على أنه دين وإنما باعتباره نظاماً اجتماعياً وسياسياً، كنوع من «دين سياسي» قصد منه تأسيس نفسه من أجل تعظيم وتبجيل الذات من أجل أهداف سياسية. ومرة أخرى بغضّ النظر عن الأسباب التي أدّت لمثل هذا التصوّر للإسلام، فإنه تصوّر لا يساعدنا في دراسة جوانبه الدينية وحينما يطبّق في دراسة المواد الإسلامية يمنعنا من سبر أي توجّه روحاني أو الوقوع في إشارات معيّنة للإسلام في المجتمعات المحلية المسلمة. لكن مع ذلك الدراسة الدقيقة لمثل هذه المجتمعات المحلية تظهر أن فكرة الإسلام يمكن أن تستخدم من طرف المسلمين بطرق مختلفة، ينبغي الإشارة إلى اثنين منها هنا.

فمن ناحية مفهوم الإسلام، مثلاً في بعض النصوص الخاصة، أو الوصفات أو عناصر أخرى للنظام يمكن أن تستخدم لأهداف أو أغراض

اجتماعية وسياسية محددة، كما هو الحال، بالمناسبة، في كل الأديان. ويمكن أن يوضح التحليل الاجتماعي العلمي مثل هذا الاستخدام السياسي للأديان بصورة واضحة.

ومن ناحية أخرى، تظهر البحوث الدقيقة للتعابير الإسلامية للمجتمعات المحلية المسلمة إشارات متعددة لمعايير وقيم بل حتى واقع، يظن أنه يتسامى على الحياة الاجتماعية والسياسية ويستطيع توجيهها. وكما هو من غير العلمي أن نرفض مثل هذه الإشارات دون حجّة إضافية حينما يجد الباحث نفسه لا يؤمن في مصداقيتها الموضوعية كما أنه من غير العلمي أن يقبل مصداقيتها الموضوعية دون مساءلة. وفي الدراسة الملائمة للمعايير الدينية نحن لسنا مطالبين بأن نؤمن أو أن لا نؤمن وإنما مطالبين أن نأخذ في الاعتبار ما إذا كان الآخرين كان لهم أو لهم مثل هذه المعتقدات وأنه كان لهم أو لهم روحانية بدلاً من أن يكون لنا رؤية سياسية للإسلام. وإذا كان صحيح أن الإسلام دائماً أعطى نفسه للاستغلال السياسي، فإنه صحيح بنفس الدرجة أنه طوال تاريخه أن المسلمين أصحاب النظرة الروحية قد أثاروا كل أنواع المعارضة ضد مثل هذا التسيّس للإسلام.

وختاماً، كان حتى طوال التاريخ الإسلامي، جنباً لجنب، القراءات السياسية والروحية للإسلامي على يد المسلمين. ويجب على أي دراسة دقيقة للبيانات أن تأخذ هذه القراءات المختلفة في حسبانها، دونما تسيس أو روحنة الإسلام.

(3) وأخيراً بقيت فكرة أخرى للدين في التقليد الديني عند المسلمين. فلقد اعتقد هنا أن الإسلام يقدّم وحدة كلية لجميع مجالات الحياة، وكافة أبعاد المجتمع. إن مثل هذه الفكرة «الشمولية» للدين واسعة الانتشار بين أولئك الذين يؤمنون إيماناً كاملاً في دينهم ويريدون أن يجعلوه شاملاً ومطلقاً، لكن أي تحليل منهجي وعلمي سيظهر وجود توتر دائم - في الإسلام وفي غيره من الأديان - بين المعايير الدينية المقبولة

من جانب المثاليات الدينية المؤمن بها والمطلقات وبين الواقع الإنساني والامبريقي لحياة المؤمنين، من ناحية أخرى، وفي هذه الحالة المسلمين أنفسهم ـ إذ يحاول المؤمنون أن يجعلوا دينهم مطلقاً كما يحاول الفنان أن يفعل ذلك في الفن والعالم في العلوم. وكون أن المسلمون لديهم فكرة مطلقة عن دينهم فذلك عنصر من عناصر العقيدة، لكن في الدراسات الإسلامية مثل هذه الفكرة المطلقة للدين لا يمكن أن تُستخدم. على النقيض، ينبغي أن تتجنّب: لأن ادعاءها بالمطلقية يمنعها من القيام بتحليل نقدي وهو ما يجب أن تقوم به أي دراسة علمية. فدارس الأديان لا يهتم بالأديان المطلقة، وإنما يهتم بنوجهات الإنسان نحو جعل دينه مطلقاً، كما يفعل مع كل ما يؤمن به.

ومن أهم الإسهامات النظرية التي تقدّمها الدراسة الاجتماعية العلمية للإسلام وكذلك للمجتمعات الدينية الأخرى هو أنها تجبر الباحث في التخلي عن مفاهيم تتعلق بالدين ربما كانت مفيدة في سياق غربي لكنها غير مناسبة أو ملائمة لدراسة مجتمعات أخرى ولكنها مع ذلك فرضت على بيانات أجنبية. ويتّجه في البحث الاجتماعي العلمي الاهتمام نحو الواقع الاجتماعي للمجتمعات المسلمة والواقع الاجتماعي للمجتمعات المحلية المسلمة ككل، سواء تاريخياً أو في الوقت الحاضر. وغالباً ما ينبغي أن تفهم المعايير والمثاليات التي تقول لها جماعة وأفراد على أنها وسيلة أو طريقة احتجاج ضد الظروف السيئة للمجتمع الذي يعيشون فيه[1] فالإيمان بمعايير ومثاليات معينة ـ وبالذات إسلامية، أو بصورة

---

(1) Bertrand Badie and Robert Santucci, (eds.) Contestations en pays islamiques, 2 vols. (Paris: Centre des Hautes Etudes sur l'Afrique et l'Asie Modernes, 1984, 1987)

وكذلك Jacques Waardenburg, «Islam as a vehicle of protest» in Ernest Gellner, (ed.) Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrializaion: The Southern Shore of the Mediterranean (Berlin: Mouton, 1985) 22-48.

عامة إنسانية مثل حقوق الإنسان قد تسهم في خلق بعض التغيرات في ذلك المجتمع.

وقد أشير هنا لنظرية قديمة قلت بها، بحسبها يمكن أن يدرس الإسلام على اعتباره علامة واضعة ونسق رمزي، لعناصره معاني ذاتية مختلفة لمجموعات مختلفة من المسلمين، في أماكن وأزمنة مختلفة[1] وكما هو الحال بالنسبة لمعتنقي أنظمة شبيهة، المسلمون قادرون على اشتقاق معاني من علامتهم ونسقهم الرمزي. وحينما تكون البيانات متوفرة فإن هذه المعاني يمكن أن تكون موضوع بحث أو دراسة، ومثل هذه الدراسات قادرة على إلقاء أضواء جديدة على السؤال الأساسي حول ماذا عنى الإسلام للمسلمين في سياقات اجتماعية مختلفة.

ب ـ **الإسهامات العلمية**:

أودّ أن أشير هنا إلى مجالات قليلة يمكن أن تسهم الإنثربولوجيا (الإثنولوجيا) خاصة والعلوم الاجتماعية عموماً مباشرة في دراسة المجتمعات المسلمة والإسلام.

(1) فعن طريق التركيز على مجموعات اجتماعية تحمل أفكار وممارسات دينية، يمكننا الحصول على فهم أعمق للطرق التي تعمل بها المؤسسات الدينية والممارسات والأفكار الدينية ضمن مجتمعات وجماعات محددة وعلاقاتها مع الجماعات الأخرى.

(2) وعن طريق دراسة التقاليد الحيّة في مجتمع محلي وتحليل صلاتها الداخلية مع بناءات اجتماعية محددة ومؤسسات (مثلاً كالأسرة والقبيلة وإنما القيادة) يمكننا أن نرى الطرق التي يشتقّ بها أفراد المجتمع المحلي معنى من التقاليد التي يمارسونها.

(1) Jacques Waardenburg, «Islam Studied as a Sign and Singnificance System», Humaniora Islamica 2 (1974), 267-285.

(3) وعن طريق دراسة جماعات في حالات انتقال من سياق تقليدي إلى سياق بعد تقليدي (كما هو الحال مثلاً في عملية تحديث مجتمع تقليدي، أو في الهجرة إلى مدن أو عواصم حديثة أو الهجرة إلى أوروبا أو أمريكا الشمالية) نستطيع أن نلاحظ ليس فقط أن عناصر معينة من التقاليد القديمة قد تمّت المحافظة عليها وأن عناصر جديدة في أسلوب الحياة تمّ قبولها وإنما أيضاً أن مثل هذه العناصر تكتسب معاني جديدة بحسب السياق الذي يعيش فيه الناس.

(4) طريقة التعامل مع نماذج المستخدمة عادة في العلوم الاجتماعية تعنى إمكانية إسقاط نموذج حينما لا يعود يسهم للمعرفة الملائمة واستبداله بنموذج أفضل. أن مثل هذا التغيّر في النماذج يعطي دفعة دينامية للبحث القائم ويمكن أن يكون مفيد جداً في دراسة المجتمعات المسلمة أيضاً. فعلى سبيل المثال، كان النموذج المفترض ولعقود طويلة لدراسة المجتمعات المسلمة التوقع بزيادة العلمنة الناتجة عن التحديث التقني والاقتصادي. لكن عمليات البعث المعاصرة في الإسلام تجبرنا على البحث عن نماذج بديلة: فمثلاً يمكننا أن نفترض أن المجتمعات التقليدية، عن طريق التحديث، ستصل إلى أزمات من نوع خاص بحيث يصبح اتخاذ موقف علماني منها عبارة عن واحد من استجابات أخرى إزاءها. ويظهر أن مثل هذه الأزمات يمكن في الوقت الحاضر أن يتم تخطيها عن طريق دفعة بعث بعض العناصر في التقاليد. أن مثل عملية البعث هذه قادرة على تحريك الناس إلى مستقبل جديد، عن طريق التحميس الإيديولوجي، وإعادة اكتشاف حقيقة الدين أو شيء آخر. وعليه فإنه ينبغي أن يستبدل نموذج العلمنة بنموذج آخر، يمكنه أن يلقي ضوءاً مختلفاً كلياً على تاريخ المجتمعات المسلمة الراهن.

(5) يوجد بالتأكيد إسلام معيارى كنسق عام يعطي وصفات، تقدّمه الشريعة. ولقد أصبح واضحاً جداً، لكنه مع ذلك هذا لا يعني أن المذاهب الفقهية لها تفسيرات مختلفة لمحتوياتها فقط وإنما يعني أيضاً أن

الأنظمة السياسية والأحزاب المختلفة لها تفسيراتها المختلفة حول تطبيق هذا النسق في المجتمعات المسلمة المعاصرة. وعن طريق دراسة التفسيرات المختلفة ودراسة الرؤى والتطبيقات في سياقتها والبحث عن الأسباب الاجتماعية لذلك، ستتوصل إلى معرفة أعمق للاختلاف أو التباين الاجتماعي في الإسلام والمجتمع المحلي المسلم. وتصبح صياغة النتائج العامة عن الإسلام أكثر صعوبة.

(6) وتصبح الثقافة المعاشة والتقاليد الاجتماعية وهي هيكل حياة المسلم كما هو الحال في المجتمعات الدينية الأخرى، أكثر مطواعية للتغير مما يرغب الاعتراف به المتحدثون التقليديون عن الإسلام[1] وشكر في الواقع للعلوم الاجتماعية بأن مكنتنا من ملاحظة مثل هذه التغيرات وشرحها وتفسيرها وأن توضح بعض نتائجها. ويمكن رؤية «الأصولية» المنتشرة اليوم في الإسلام، وفي أديان أخرى كذلك، باعتبارها عَرَضاً لتحطم داخل التقاليد الدينية والتي لم تكن واضحة حتى فترة متأخرة. لكن هذا لا يعني بالضرورة نهاية الإسلام. وإنما هي تشير إلى اهتمام متجدد فيما يسمى بأصول الدين وفي البحث عن «أساليب حياة» جديدة ذات أساس ديني[2].

6 ـ تقديم الإسلام كدين:

وعند تحليل الصورة التي يقدمها دارسون مختلفون للرسم فإن

---

(1) Jacques Waardenburg, «The Islamic Religious Tradition and Social Development» in Witold Tyloch ed., Current Progress in the Methodology of Science of Religions (Warsaw: Polish Scientific Publishers, 1984), 271-289.

(2) Jacque Waardenburg, «The Puritan Pattern in Islamic Revival Movements». Schweizerische Journal für soziologie/Revue suisse de Sociologie 9 (1983) 687-701.
وله أيضاً «Fondamentalisme et activisme dans l'Islam arabe contemporain» Pratique et theologie: Volume Publie en l'honneur de Calude Bridel (Geneva: Labor et Fies, 1989), 91-108.

الواحد لا يستطيع إلا أن يفاجأ باختلافهم وبمدى تأثير المعايير والقيم التي يلتزم بها الباحثون أنفسهم والدوائر التي ينتمون إليها[1]. إن مثل هذا التفكيك التحليلي للصور العلمية للماضي، التي يمكن أن تطبق أيضاً على بعض الصور المسلمة للإسلام، ضرورية لتمهيد الطريق لبحث جديد وإبداعي عن الإسلام كدين. ولقد بدأت فعل ذلك في رسالتي للدكتوراه قبل حوالي ثلاثين عاماً، وأودّ هنا أن أشير إلى بعض النتائج المترتبة على المستوى المنهجي: دون حرمان دين الإسلام أو أي دين آخر، وإنما لإظهار كيف ينبغي أن نتقدم في بحثنا العلمي عن الإسلام وكذلك في دراسة أديان أخرى كالمسيحية واليهودية.

فعادة ما يفترض أن ما يجعل من الإسلام ديناً هو دعواه أنه يقوم، عن طريق القرآن، على وحي من الله. وسيضيف العلماء المسلمون أن الإسلام كدين هو الدين الوحيد، وذلك لقيامه على أصول الدين. ولكن من منظور مُحايد، علمي، وربما أيضاً فلسفي يظهر أن من الصحيح أن نقول أن قبل أي شيء آخر عقيدة المسلمين في القرآن كوحي، أو في الإسلام بأنه الدين الحقّ، وهو ما يشكّله كدين، بالنسبة لهم. وأودّ أن أقول أن علمياً لادين هو أيضاً دين «في نفسه»: فهو دائماً دين لأولئك الذين يعتبرونه كذلك، من المؤمنين وعلماء اللاهوت (الكلام) ودارس الدين. أما من وجهة نظر علم الاجتماع فإن هذا يصدق في كل الأديان وهو يصدق كذلك في حق الإسلام. فالتفسير الديني هو ما يجعله دين حينما ندرسه كدين، فإننا أساس ندرس هذا التفسير. فقد يكون واضح، مثلاً، حينما يشهد به المسلمون بكلمات عديدة. وقد يكون ضمني، في شكل قبول الادعاءات أو الحقائق الدينية للإسلام على أنها تعني الاعتراف ببعض السلطة الدينية. ويترك هذا الباب مفتوحاً على مصراعيه لأولئك المسلمين الذين يعتبرون الإسلام مجموعة من القواعد أو نظام اجتماعي أو إيديولوجيا دون أن يرفضوا أنه دين، بل ودين يقوم على الوحي. فقد

---

(1) أنظر كتاب L'Islam dans le miroir de l'Occident والذي جاء ذكره في هامش (2).

يكون المسلمون «اجتماعيين» لكنهم مسلمون مع ذلك. وستوضح القضايا الأساسية في أي دراسة علمية للدين إذا استطعنا أن نقيل أساساً، أن نوايا الناس دائماً ذات طبيعة اجتماعية أو شخصية، هي التي تجعل بعض المفردات «دينية» وليست الأنساق الاجتماعية أو الأيديولوجيات. فالإسلام من ناحية علم الاجتماع ليس مطلقاً وإنما يشير إلى شيء مطلق. ويصدق هذا في كل الأديان، بما فيها اليهودية والمسيحية.

لقد افترض عادة أن الأديان عبارة عن مفردات أو وحدات لها تاريخها الخاص. وفي الحقيقة، ما نسميه «أدياناً» في حديثنا اليومي هو عبارة عن تقاليد ثقافية عريضة قد تعود إلى أشخاص لهم رؤى دينية ملهمة وأفعال دينية ملهمة. وليس كل التقليد دينياً بصورة متساوية، لكن ضمن التقليد الثقافي نجد عدداً من العناصر المحددة متميزة بأنها تحمل سمة نوعاً من المعنى الإضافي للناس: وهي ليست مجرد حقائق عادية وإنما علاقات أو رموز قادرة على توصيل معنى روحي أو ديني. وهذه العناصر هي جزء من تقليد ثقافي ما وتعمل على هذا الأساس. لكن ضمن ذلك التقليد الثقافي العريض تبرز «الثقافات الثانوية» حول العناصر الدينية، ويكون الناس مهتمين بها على وجه الخصوص وتصونها وتطورها المؤسسات. ولا يصدُق هذا فقط على الإسلام وإنما يصدُق أيضاً في اليهودية والمسيحية وأديان أخرى.

وما هو «دين» في الإسلام، إذن، ليس جامداً و «شيئاً» كما تحاول كتب عديدة أن تجعلنا نعتقد ذلك. فأولاً هناك اختلاف كبير لأوضاع اجتماعية وثقافية وتفاعل موازي بين المسلمين القادمين من تقاليد ثقافية في المجتمعات المسلمة ـ ولقد كانت هذه التغيرات كبيرة جداً في المئة والخمسين سنة الماضية ـ فلقد أجبرت «الثقافات الثانوية» الدينية هذه التقاليد الثقافية أن تتغيّر بصورة كبيرة أيضاً، أو بصورة بديلة، نتجت التغيرات الاجتماعية والثقافية من معارضة عنيدة لأي شيء جديد أو «غير إسلامي» في العرف التقليدي. ورأى هو أنه داخل التقاليد الثقافية في

المجتمعات المسلمة هناك تقاليد دينية خاصة على سبيل المثال العلماء أو الطرق أو الروابط الدينية حول الصلحاء والأولياء وهلمَّ جراً. وتعمل، على الأقل في الوقت الحاضر، على أساس أنها «ثقافات ثانوية» ضمن ثقافة المجتمع الكلية. وبكل تأكيد يرغب بعض ممثليها أن يفرضوا وجهات نظرهم وأفعالهم على المجتمع ككل ويتطلعون إلى القوة على فرض ذلك باسم الإسلام ويشكل كل هذا ما أرغب في تسميته الدينامية الداخلية للمجتمعات المسلمة.

واختصاراً: كل ما هو ديني في الإسلام إنما هو كذلك لأن كل أو بعض المسلمين يعتبرونه كذلك، فالعناصر الدينية في الإسلام أساساً جزء من تقليد ثقافي عريض، لكن جماعات معينة قد تعطيه أهمية دينية خاصة، ودراسة الإسلام كدين هي أساساً دراسة الطريقة التي يفسر ويطبق بعض المسلمين هذه العناصر الدينية، متّخذة موقفاً إزاء المستقبل بناء عليها.

7 ـ **الخاتمة:**

والآن ما هي المترتبات على هذا المنهج لتقديمنا للإسلام ولفهمنا له داخل إطار الدراسات الدينية أو علم الدين؟ أذكر النقاط الست التالية للمناقشة والتأمل:

(1) العناصر الدينية للإسلام (بما فيها النصوص القرآنية والأحاديث والشعائر) ليست فقط مجرد حقائق، وإنما هي أيضاً علاقات ورموز توصل معاني وتعمل كوحدات لنظام دلالي من نوع ما. فهي تشكل نوعاً من «اللغة» الدينية يتمكّن على أساسها أن يدخل المسلمون في نوع خاص من الاتصال وخطاب إسلامي مع بعضهم البعض. ويتكوّن النسق نفسه من وحدات معنى مستقلة، يمكن أن تفسر بطرق مختلفة: دينية وسياسية وإيديولوجية وغيرها.

(2) ويشكل هذا الخطاب المسلم المشترك في كل الأزمنة والأمكنة

نوعاً من الكمونويلث الإسلامي الروحي، مشاركاً في بعض الاتجاهات لفهم متبادل. ومن المعتاد أن يعمل الخطاب الإسلامي مع مساعد علامات ورموز ذات معنى ذكرت أعلاه وتشكل مع بعضها ما يمكن تسمّيته نظام «علامة ورمز» الإسلام.

(3) حينما تطرح مشاكل معروفة في المجتمع المحلي الإسلامي، فإنها يمكن أن تناقش في ضوء النظام الدلالي الإسلامي، ويمكن عندئذ أن يتم الوصول إلى حلول سابقة لمشاكل مماثلة، في مجتمع معلّق نسبياً وضمن إطار تقليدي. لكن مع ذلك تقدم المشاكل غير المسبوقة شيئاً جديداً وربما حتى مفجع، وقد تقدّم تحدّي للنسق ككل. ويمكن مناقشة مثل هذه المشاكل، بطبيعة الحال، في ضوء علامات ورموز تقليدية في النظام الإسلامي فقط كما فعل الإمام الخميني في إيران. ويمكن التعامل معها أيضاً، مع ذلك، على أساس نظام مختلف كلياً، كما تمّ مثلاً على يد مصطفى كمال حينما اختار العلمانية، والقومية التركية في تركيا الجمهورية بين الحربين العالميتين، وبين هذين الحدّين الطرفين توجد إمكانية ثالثة. وهنا لا تناقش مشاكل جديدة كلياً في ضوء مصطلح إسلامي أو كلياً في ضوء مصطلح غير إسلامي، ولكن في خليط من خطاب إسلامي تقليدي وأنظمة أخرى، تكنولوجية أو اجتماعية أو سياسية أو غيرها.

(4) ويمكن أن تفسر العلامات والرموز بصورة مختلفة وعبر التاريخ لكن بالذات في الفترة الحديثة، فلقد فسّر نظام «الرموز والعلامات» الإسلامية بطرق مختلفة. أي أن عناصر دينية مختلفة كذلك تجانسهم المتبادل يمكن أن تفسّر وتطلق في عدد من الطرق، بحيث يمكن ان تمتد عناصر مختلفة من المشاكل الأخلاقية والتشريعية على الطريق التي يمكن أن تفسّر أو تطبق الآيات القرآنية والأحاديث بطرق مختلفة.

(5) وهناك دائماً أهداف مادية معينة ودوافع نفسية ونوايا روحية تكمن خلف إعطاء تفسيرات وتطبيقات جديدة للنظام الإسلامي أو المحافظة

على الأنظمة التقليدية والتفسيرات المعطاة يجب أن تشرح ومثل هذه الشروح قد تمتد من الدوافع السياسية إلى المثالية الاجتماعية تعكس مثالية (يوتوبيا) أبعد من حاضر العالم الحالي من الطاعة الروحية إلى وصفات قرآنية وسنه للنوايا الروحية التي قد يأخذه العالم في الحسبان.

(6) يعني البحث عن معنى في الفكر والفعل في المجتمعات المسلمة ضمن إطار النظام الإسلامي نوعاً من التفاعل بين اهتمامات ودوافع ونوايا جماعة خاصة وأشخاص من ناحية وآيات وأحاديث معينة أو عناصر دينية من الإسلام من ناحية أخرى. إن بحثاً كهذا يحدث عن طريق خطاب بين المسلمين بالإشارة للإسلام وعناصره، خطاب اجتماعي حريص على إيجاد ما يشعر أو يحس أنه معاني «إسلامية». فمعظم البحث الإسلامي اليوم، بعيداً عن الجوانب السياسية البحتة، يتكوّن من تعيين معاني إسلامية لحالات وأحداث معينة، مؤدياً إلى أفكار وأفعال ما تزال مفهومة بصورة غير كافية.

نحو منهج للتعامل مع التراث الإسلامي

محي الدين عطيه

لماذا التراث؟

أمّتنا موسومة بالتخلّف الحضاري في هذا الزمان، لا يكاد يختلف على هذه المقولة إثنان. إلا اختلاف الدرجة والتحليل والتفسير. كنا خير أمة أخرجت للناس بشهادة رب الناس، ولكننا نعيش زماناً تخلفنا فيه عن ركب البشر بكل مقاييس التخلّف الحضاري. ولم يعد الفقر والجهل والمرض وحدهم هاجس المصلحين كما كان الأمر في النصف الأول من هذا القرن، بل أصبح الذبح والتنتيل والإبادة في مقدّمة القائمة السوداء، ومع اقتراب السيف من الرقاب، ينتبه الغافلون، ويتحرك القاعدون، وتنشط العقول والأقلام، ويتساءل الجميع، أين الخلل، وكيف السبيل، وأين الخلاص، وتعدد الآراء، وتتوالى التجارب، وتشهد الأمة مع مطلع القرن ما شاء الله لها أن تشهد من برامج الإصلاح ومناهج التغيير، ويحمل الخطاب الإصلاحي فيما يحمل حديثاً عن التراث، يتهادى حيناً، ويصطخب حيناً آخر، متعاطفاً كان أم منكراً، حتى كاد أن يتحوّل الحوار إلى لجج والمجادلة إلى مراء، وإذا بالتراث - أياً كان مفهومه - وقد أصبح قاعدةً من قواعد الصراع الأيديولوجي، ومسرحاً يتبارى عليه أهل الفكر ودعاة الإصلاح.

ومن بين أصوات الدعاة، بدأ - منذ عقد من الزمان - يعلو صوت الداعين إلى الإصلاح الفكري والمعرفي، ووجدت ثغرة الفكر والمعرفة من يقف عليها نادباً نفسه لها، مفترضاً محوريّتها، منتبهاً إلى خطورتها،

مجنّداً طاقات الفكر والإبداع لحمل الأمانة، وقيادة مسيرة البعث الحضاري المأمول، طارحاً مشروعه عن إصلاح مناهج الفكر والمعرفة.

ويقوم المشروع على دعامتين، إحداهما إصلاح مناهج الفكر التي أقعدتها الأدواء عن أن تقوم بدورها، حيث أصيب العقل المسلم بأمراض الاتكالية والسطحية والتبعية والتقليد والغلو والتنطع والصنمية والخوارقية والقائمة تطول. والأخرى تغذية هذا العقل المرجو شفاؤه بالشرعة والمنهاج اللتين تقودانه إلى الصراط المستقيم.

أما الشرعة فهي المسلمات التي يطلق عليها البعض الأيديولوجية أو المذهبية، أو النموذج المعرفي الذي يقاس عليه ويحتكم إليه.

وأما المنهاج فهو يدور حول كيفية التعامل مع مصادر المعرفة بشقيها، المصدر الإلهي وهو الوحي ـ من قرآن وسنة ـ والمصدر البشري، وهو تراث الإنسان منذ تراكمت معارفه، وأفضى بعضها إلى بعض، وكان لتراث المسلمين فيها نصيب كبير.

وهكذا جاء موقع التراث ومنهج التعامل معه، على خريطة المشروع الحضاري المطروح؛ موقعاً محورياً يستحق عظيم الاهتمام.

وهناك ضرورة أخرى تدفعنا إلى استدعاء التراث إلى بؤرة الاهتمام، ذلك أن قراءتنا لأصول ديننا، ومصادر شريعتنا، لا تكتمل إلا بمعرفة الاجتهادات السابقة في فهم المصادر، وفي تطبيقها، فهي كانت أقرب إليها زماناً، ثم تعرضت عبر الزمن للاختبار والنقد والتعديل والتطور عندما تفاعلت مع الواقع التاريخي على رقعة فسيحة من المعمورة.

فإذا انتقلنا من التشريع والأحكام إلى الإنسان والمجتمع، وجدنا أننا لكي نفهم الظواهر ونفسرها، ولكي نكتشف سنن الأنفس والآفاق، لا بد أيضاً من استصحاب التراث، إنها الضرورة المنهجية التي تلزم الباحث بتتبع جهود السابقين حول مجال بحثه، والنظر فيها والاسترشاد بها، والبناء على ما صح لديه منها، بحيث يعد تجاهلها قصوراً منهجياً في

البحث، سواء كان الأمر متعلقاً بعلوم الكون والحياة، أو بعلوم الإنسان والمجتمع.

المفهوم والمصطلح:

ماذا قال أصحاب المعاجم اللغوية عن «التراث»؟

يقول «الجوهري» في «الصحاح»: تقول ورثت أبي وورثت الشيء من أبي، أرثه فيهما، ورثاً ووراثة وإرثاً. وتقول أورثه الشيء أبوه، وهم ورثة فلان، وورّثه توريثاً أي أدخله في ماله على ورثته، وتوارثوه كابراً عن كابر.

ويقول «ابن منظور» في «لسان العرب» ورث فلان أباه يرثه وراثةً وميراثاً، قال الله تعالى إخباراً عن زكريا ودعائه: ﴿وهب لي من لدنك ولياً يرثني ويرث من آل يعقوب﴾ (مريم: 5 ـ 6) أي يبقى بعدي فيصير له ميراثي.

ويقول ابن سيده في «المخصص» إنما أراد يرثني ويرث من آل يعقوب النبوة. وقوله عزّ وجل: وورث سليمان داوود (النمل: 16) ورثه نبوته وملكه، والورث والإرث والتراث والميراث ما وُرث، وقيل الورث والميراث في المال والإرث في الحسب.

ويقول «الأصفهاني» في «المفردات في غريب القرآن»: الوراثة والإرث انتقال قنية إليك عن غيرك من غير عقد ولا ما يجري مجرى العقد.

ويقول «الزمخشري» في «أساس البلاغة»: ورّثه المال، وورثته منه وعنه، وحزت الإرث والميراث، وأورثنيه وورثنيه، وهم الورثة والوُرَّاث[1].

فالتراث لغةً يتّسع ليشمل المال والحسب والملك والنبوة.

---

(1) أنظر مادة: ورث في المعاجم المذكورة.

أما «التراث» اصطلاحاً، فقد حُمِّل بالعديد من المفاهيم في الخطاب المعاصر، هو عند البعض ما تقدّمه أمة من الأمم إلى سوق الإنسانية من خير، وما تضيفه إلى حضارة الإنسان من منجزات وقيم، وما تتركه في الناس من أثر. وعند هؤلاء يكون «التراث الإسلامي» أو «تراث المسلمين» هو مجموع الجهد الحضاري الذي تم ما بين الأندلس والهند فيما بين القرن الهجري الأول والقرن العاشر، لغته العربية، وخليطته البشرية عربية، ومنابعه الفكرية إسلامية.

ويتّسع مفهوم «التراث» عند البعض الآخر بحيث يقترب من مفهوم الثقافة، حيث يمثّل التراث الإسلامي ـ بهذا المفهوم ـ نسقاً ثقافياً ممتداً عبر تاريخ الأمة الإسلامية، يعبّر عن حضارتها وشخصيتها المتميزة، ويعكس فترات إبداعها وتفوّقها كما يعكس أيضاً فترات خمودها وتقهقرها، فهو مرصد لحركة العقل المسلم وتطورها التاريخي في مجالات العلم التي ارتادها البشر خلال الفترة التي بدأت بظهور الإسلام وامتدت حتى سقوط الخلافة الإسلامية في مطلع هذا القرن من الزمان.

و «التراث» بهذا المفهوم الواسع يتعدّى مضمونه الآثار العمرانية المادية والأزياء والفنون الشعبية إلى اللغة والأفكار والعادات والتقاليد والعلاقات الاجتماعية والآمال والمطامح والمتاعب والالآم. وبذلك نحن عند التعامل معه لا نكتفي بالبحث والكشف والحماية والصيانة والتذوّق والاستمتاع، وإنما نتحرك ونتفاعل ونبدع ونتجدّد ونستمر في ذلك الحوار المتصل بين ماضينا وحاضرنا ومستقبلنا[1].

وقد يتحمل مفهوم لتراث بعدين متمايزين، أحدهما أفقي مباشر، وهو الموروث المادي والفكري الذي وصل إلينا من المجتمع العربي ـ الإسلامي. والآخر عمودي بعيد وهو كافة المنجزات المادية والفكرية التي صنعتها شعوب عاشت وتفاعلت مع شعوب أخرى فوق رقعة الوطن

---

(1) أنظر: عماد الدين خليل، ص44 ـ 45.

العربي ـ الإسلامي.

ويعزز ذلك المفهوم ما يعنيه المصطلح المستعمل في اللغتين الفرنسية والإنجليزية Heritage إذ يغطي المساحتين معاً: الممتلكات التي تنحدر إلى الإنسان عن طريق ميلاده، والممتلكات التي تصل إليه عن طريق الأجيال السابقة.

وقد اقتصر مفهوم التراث في بعض الأمم على البعد الأفقي، فالولايات المتحدة الأمريكية على سبيل المثال لا تقيم جسوراً بين ثقافة المستوطنين الجدد القادمين من كل بقاع الأرض، وبين ثقافة السكان الأصليين من الهنود الحمر، بينما هذه الجسور تمتد بقوة وعمق في مفهوم التراث في الخطاب الإسلامي المعاصر[1].

ومفهوم «التراث» القريب من «الثقافة» مفهوم تركيبي متعدد الجوانب، متنوع القسمات، لا يشكل كياناً متجانساً واحداً، ولا يسير على وتيرة واحدة، أو في اتجاه واحد، بل هو باعتباره جماع خبرة المجتمع في تطوّره المادي والمعنوي، يتضمّن النصوص والأفكار والقيم من ناحية، والمؤسسات والأبنية من ناحية أخرى، والعلاقات والممارسات من ناحية ثالثة، فهو خلاصة خبرة المجتمع في تفاعله مع بيئته الداخلية والخارجية، وهو استخلاص كيفية تعامله مع التحديات التي واجهته في مسيرته التاريخية[2].

ومصطلح «التراث» لا يضم في سلّة واحدة مصدراً كالوحي الإلهي إلى مفاهيم الشارحين واجتهاداتهم ورؤاهم وأفكارهم. والذين يعنون بالتراث كل ما ورثناه من أسلافنا، بما في ذلك القرآن الكريم والسنة الصحيحة، إنما يضعون أنفسهم موضع الشبهة في أنهم يسعون إلى إنكار

(1) للتوسع في هذا الاتجاه، أنظر: هشام الصفدي، ص66 ـ 69.

(2) أنظر مقال عليّ الدين هلال عن الأصالة والتجديد والتراث والمعاصرة، وتحليله لهذه المفاهيم.

ونزع صفة الوحي الإلهي عنهما، ومن ثم إخضاعهما للتطوير والتبديل بتغير الزمان والمكان.

ومصطلح «التراث» ليس منزهاً عن النقد، بل يعتوره القصور الذي لا يكاد مصطلح يبرأ منه، وقد تبلغ به سلبياته درجة إحداث اللبس والاضطراب، المفضيين إلى العزوف عنه وإلى الانصراف إلى غيره من المصطلحات الأكثر انضباطاً. فنحن لا نجد حدوداً فاصلة بين الماضي والحاضر والمستقبل، فالذي بين أيدينا ورثناه عمّن قبلنا، وما نفعله الآن نورثه لمن بعدنا، ومن هنا اختل الإطار الزمني «للتراث» هل يقف عند القرن العاشر الهجري أم بعد ذلك، ولماذا؟

ونحن لا نجد فرقاً في منهج التعامل مع النتاج البشري الصادر عن المسلمين والصادر عن غيرهم، فالحكمة والذكاء والفطرة السليمة قاسم مشترك بين البشر، وليس من بني الإنسان من هو معصوم لا يردّ له قول لأنه مسلم، ولا من هو مرفوض لا يسمع له لأنه غير مسلم. فالعبرة بما يقول، وبموقع هذا الذي يقوله من هداية الوحي، قرآناً وسنّة صحيحة، فإن عرفت منطلقات القائل ومسلماته، وإن عرفت ظروفه وبيئته وما كان يدور حوله ويتفاعل معه، أمكن فهم ما يقوله وتقويمه، سواء كان من أثينا أم من روما أم من الأندلس، وسواء عاش في القرن الثالث أم في القرن الخامس عشر للهجرة. فعندما نأتي إلى منهج التعامل، لا نجد مكاناً لخصوصية إثنية أو عرقية تضع إطاراً من القدسية حول ما نتعامل معه، فترفع القريب منها لقربه، وتنفي البعيد عنها لبعده، ويسقط ميزان الوحي ويختفي النموذج الأساس أمام الدوافع الجارفة لاستعادة الهوية وإثبات الذات.

إن ما أثاره مصطلح «التراث» من لغط أكثر مما جرّه من فائدة، وسبب اللغط فيه هو أنه فضفاض وحمّال أوجه، وقابل للاستعمال بمختلف المفاهيم؛ فمن أراد مهاجمة الإسلام احتمى خلف المصطلح، فهاجمه باسم الحداثة والمعاصرة، ورماه بالتخلّف والرجعية وهو في

حقيقة الأمر يوجّه سهامه إلى الإسلام كدين ونظام للحياة. ومن أراد الانتصار لتوجه عالماني أو قومي أو سلفي، اتخذ من التراث حلبةً للصراع، فأدخل فيه وأخرج منه ما يعزز توجهه وما يمكّنه من تهوين شأن الآخرين.

وإذا توجب علينا أن نتبنى مفهوماً محدداً ننطلق منه في بحثنا هذا، لوجدنا أننا في حقيقة الأمر نتعامل مع الفكر الإسلامي، أو الفكر العربي، أو الفكر الغربي، وأن مصطلح التراث، بما يحمله من مفاهيم مضطربة غير مستقرة، وبما يشمله من مفردات ثقافية تتعلق بالآثار المعمارية والفنون الشعبية وأنماط السلوك وعادات الناس وتقاليدهم، ليس بأفضل المصطلحات ولا أنسبها للاستعمال[1].

مواقف فكرية:

عندما يحتدم السجال ويشتد الصراع حول قضية «التراث» فنحن ندرك أن الحلبة التي يلتقي فوقها الفرقاء ليست هي الآثار المعمارية، ولا الفنون الشعبية، ولا المنمنمات والأزياء، وإنما هي مواقف فكرية من ثقافة الأمة، ومنظور أيديولوجي لأزمتها وتخلّفها، وطرح مستقبلي لمشروع نهضتها. وقد تطورت هذه المواقف وتشكلت في اتجاهات يمكن الإشارة إليها بإيجاز.

فهناك تيار «يعنيه في المقام الأول إحياء وتطوير ما ينطوي عليه (التراث) من عناصر وجوانب قريبة من أيديولوجية الطبقة العاملة، وخاصة منها النزعات المادية والديمقراطية والاشتراكية»[2]، وهدفه من وراء هذه

---

(1) يؤيدنا في هذا التحفظ د. محسن عبد الحميد، حيث اختتم محاضرته في ندوة التراث الإسلامي كيف نفهمه وكيف نتعامل معه، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 25/2/1413هـ ـ 24/8/1992م، بالتحذير من استعمال لفظ التراث بكثرة في غير موضعه.

(2) أنظر مقال جورج طرابيشي عن التيار الماركسي في مذبحة التراث، نقلاً عن توفيق سلوم: نحو رؤية ماركسية للتراث العربي، بيروت: دار الفكر الجديد، 1988م.

الاستراتيجية الثقافية هو «التوظيف النضالي» للتراث وللمعرفة التراثية من منطلق «استلهام العناصر العقلانية والديمقراطية والثورية في تراثنا بهدف سحب البساط من تحت أقدام المتاجرين بالدين»[1].

ولا يجد هذا التيار في نفسه تناقضاً مع ادعاء الموضوعية والحقيقة المعرفية، لأنه يرى أن «قضية الحقيقة التاريخية التي قد تقلق بال بعض الدارسين، من الأفضل ـ في أمور كهذه ـ ترك البت فيها للباحثين بالمعاهد الأكاديمية التي ننشئها بعد أن نصل بالجمهور، إلى مجتمعنا الاشتراكي المنشود»[2].

وهناك نموذج آخر يطلق عليه المحللون النموذج النفعي (البراجماتي)، وهو يرى أنه «إذا كان عند أسلافنا طريقة تفيدنا في معاشنا الراهن، أخذناها وكان ذلك هو الجانب الذي نحييه من التراث، وأما ما لاينفع نفعاً عملياً تطبقياً فهو الذي نتركه غير آسفين، وكذلك نقف الوقفة نفسها بالنسبة إلى ثقافة معاصرينا من أبناء أوروبا وأمريكا»[3]، ولذلك علينا أن ننتقل من «دروشة النصوص وشروحها وحواشيها إلى العلم ومخابيره ومعامله، ثم إلى التصنيع بكل تقنيّاته، ومن معرفة قوامها الكلام إلى معرفة قوامها الآلة التي تصنع»[4].

وقد يغير المفكر موقفه، ويطور منظوره ومذهبيته، ولكن آلافاً غيره ما زالوا يحتكمون إلى هذا النموذج، ولسنا بصدد محاكمة مفكّر إلى ماضيه، وإنما نختار التعبير الواضح عن نموذج معرفي سائد لا سبيل لتجاهله.

وهناك نموذج دنيوي (عالماني) ـ والدنيا هنا لا تقابلها الآخرة،

(1، 2) أنظر مقال جورج طرابيشي عن التيار الماركسي في مذبحة التراث، نقلاً عن توفيق سلوم: نحو رؤية ماركسية للتراث العربي. بيروت: دار الفكر الجديد، 1988م.

(3، 4) أنظر مقال جورج طرابيشي عن التيار العلمي في مذبحة التراث، نقلاً عن زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، بيروت: دار الشروق، 1974م.

وإنما تقابلها الدنيا والآخرة معاً ـ وهو نموذج يتلبّس أحياناً بالقومية الشوفينية، فيرى أننا «إذ نعود إلى عهدنا الجاهلي نلتقي مع الحضارة الحديثة، مع نظام قيمها ومع أمانيها، فضلاً عن التقائنا جميعاً في ينبوع حياتنا القومية، الينبوع الذي يتقدم على ما نسج التاريخ بيننا من أسباب التفرقة. إن في إحياء تراثنا الجاهلي بعثاً لعبقرية أمتنا»[1] وفضلاً عن ذلك نتحاشى بهذه العودة ما أورثنا التاريخ من حزازات بين المذاهب والأديان[2].

وقد يتخفف النموذج القومي من النزعة الدنيوية، ويستبقي شوفينيّته العربية، التي تنامت ـ مع ظهور القوميات ـ في مواجهة القومية التركية، فيتجه إلى الجوانب الذاتية والعنصرية من التراث، ويبالغ في تقديرها، يساعده على ذلك نمو المركزية الغربية، الذي يستفزّه، فيقوم بمحاولة مقابلة لتضخيم قيمته النسبية، ودوره المؤثر في الثقافات والفلسفات العالمية بوجه عام، والغربية منها بوجه خاص.

وهناك داخل الدائرة الإسلامية نموذج ماضوي سلفي ينزع إلى تقديس ما ليس بمقدس، لأنه يتخذ موقفاً دفاعياً تجاه التيارات الدنيوية (العالمانية) والقومية الشوفينية، فيحقب التاريخ الإسلامي تحقيباً يخدم نزعته، ويفرد للقرون الثلاثة الأولى منزلة خاصة، تضعها خارج التاريخ، وتخصّها بحكم شرعي مميز، فلا يجوز مخالفتها إلا بدليل أو برهان أو قرينة، ويستند في ذلك إلى نصوص نبوية فُسّرت تفسيراً يساند هذه النزعة، ويحصّن هذه الحقبة في مواجهة أي فكر أو فهم أو شرح أو تفسير أو تحليل جديد، ينتمي إلى حقبة تاريخية لاحقة، ما لم يحمل المبرر والدافع وما لم يقدّم العذر الكافي عن تجاوزه ما قد قيل في الأمر، إلى

(1، 2) أنظر مقال جورج طرابيشي عن التيار القومي في مذبحة التراث، نقلاً عن زكي الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، دمشق: الإدارة السيسية للجيش والقوات المسلحة، 1972م.

قول له جديد[1].

ثم هناك نموذج آخذ في التشكل والتبلور منذ عقدين من الزمان، يضع «شرعته» نصب عينيه كالميزان، ويطور «منهاجاً» يتعامل به مع مصادر المعرفة الإلهية والبشرية، وفق هذا الميزان، وهو ليس بنموذج توفيقي يجمع محاسن النماذج ويلفظ سلبياتها، وإنما هو يستند ابتداء إلى

---

(1) روى البخاري في صحيحه عن عمران بن الحصين رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «خير أمتي قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم». قال عمران: فلا أدري أذكر بعد قرنه قرنين أو ثلاثاً. «ثم إن بعدكم قوماً يشهدون ولا يستشهدون ويخونون ولا يؤتمنون، وينذرون ولا يوفون، ويظهر فيهم السِّمن» (كتاب فضائل الصحابة).
ويقول ابن حجر العسقلاني في شرح الحديث: «واقتضى هذا الحديث أن يكون الصحابة أفضل من التابعين، والتابعون أفضل من أتباع التابعين، لكن هل هذه الأفضلية بالنسبة إلى المجموع أو الأفراد؟ محل بحث. وإلى الثاني ـ أي أفضلية أفراد ـ نحا الجمهور. والأول قول ابن عبد البر ثم أورد ابن حجر حديث «مثل أمتي مثل المطر لا يدري أوله خير أم آخره» وهو حديث حسن له طرق قد يرتقى بها إلى الصحة».
كما روى أحمد والدرامي والطبراني من حديث أبي جمعة قال: «قال أبو عبيدة: يا رسول الله، أحد خير منا؟ أسلمنا معك، وجاهدنا معك. قال: قوم يكونون من بعدكم يؤمنون بي ولم يروني» وإسناده حسن وقد صححه الحاكم. واحتج ابن عبد البر بأن السبب في كون القرن الأول خير القرون أنهم كانوا غرباء في إيمانهم لكثرة الكفار حينئذ، وصبرهم على أذاهم، وتمسكهم بدينهم، قال: فكذلك أواخرهم إذا أقاموا الدين وتمسكوا به، وصبروا على الطاعة حين ظهور المعاصي والفتن كانوا أيضاً عند ذلك غرباء، وزكت أعمالهم في ذلك الزمن كما زكت أعمال أولئك».
ويشهد له ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رفعه إلى النبي ﷺ: «بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ فطوبى للغرباء».
واستدل بهذا الحديث على تعديل أهل القرون الثلاثة وإن تفاوتت منازلهم في الفضل، وهذا محمول على الغالب والأكثرية» (أنظر: ابن حجر العسقلاني: فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج7، ص3 ـ 7).
ومنه يتضح مدى بُعد الشاهد عن مساندة دعاة التحقيب، وعن إعفاء حقبة زمنية طولها ثلاثة قرون من النظر والفحص والتحليل والنقد والإضافة والتجديد.

مسلمات عقدية تحدد موقفه من الإيمان والألوهية والعبودية والرسل والكتب والبعث والحساب، وتحدد رؤيته للكون والإنسان والحياة، وتجيب على أسئلته النهائية عن الخلق والابتلاء والاستخلاف والتكليف والمسؤولية والجزاء. ثم يتعامل مع مصادره الإلهية ـ القرآن الكريم والسنّة الصحيحة ـ ومع مصادره البشرية ـ الفكر الإنساني، قديمه وحديثه، إسلاميّه وغربيّه ـ بمنهجية واضحة المعالم، مبرأة من عقدتي التبعية والنرجسية على السواء، تلك المنهجية التي تحاول هذه الورقة أن تسهم في تجليتها.

جهود المستشرقين:

التعميم ـ عند الحديث عن الاستشراق ـ قصور منهجي، فهناك استشراق الفضوليين الذي استهدف التعرّف على ديننا وتاريخنا الفكري بصدق وموضوعية، وقد ينتهي به الأمر إلى المعرفة الدقيقة[1].

وهناك استشراق المغرضين، الذي حمل خلفية مبيتة تهدف للنيل من (التراث) وتجريحه وتجريح الإسلام تحت ستار العلمية والمنهجية، بإبعاد طابع القداسة عن الدين وتنديمه على أنه فعل اجتماعي أملته عوامل قبلية وعشائرية واقتصادية محددة[2].

وهناك استشراق المحترفين، الذي تعامل حيادياً مع التراث، فميّز بين الإسلام كدين له قداسته ومكانته في قلوب أهله، وبين تراثهم البشري، حيث تعامل مع أعمالهم الفنية والأدبية والعلمية وحتى الفلسفية والكلامية، في إطار وصفي، ركّز فيه على التوثيق التاريخي لما يقول ويصف، فأبرز عطاء تراثنا وعرّف بتأثيراته في الحضارات الأخرى، وحق علينا أن نسجل له التقدير والإعزاز لما أسهم به من جهد، لم يقتصر على إثراء تراث المسلمين، وإنما أثرى الحوار بين الحضارات، فشكل إسهاماً

---

(1) يمكن اعتبار روجيه جارودي وموريس بوكاي مثالين واضحين لهذه الفئة.

(2) يعد جولد تسيهر وول ديورانت ـ بهجومهما على السنة المطهرة ـ مثالين لهذه الفئة.

شاملاً في عطاء البشرية، يستحق تقدير البشرية جمعاء[1].

إن المعيار الذي علينا أن نميّز به بين الطيّب والخبيث، هو مدى وفاء المستشرق لمصداقيّة النص والاحتكام إليه، بدلاً من ليّه وتأويله وتحميله ما لا يحتمل، أي مدى علمية وموضوعية الباحث في تحليله وتعليله، ومدى التزامه هذا المنهج.

ولا ننكر ـ في ذلك ـ على المستشرق أيديولوجيته، ولا نتعسف في إلغائها أو استبعادها أو مصادرتها، ولكننا ننظر هل عبأها في صورة متسلّطة على المعطيات الموضوعية للبحث، وهل قدّم الاستيعاب على اتخاذ المواقف، وأيهما أعطى له الحجم الأكبر؟

«نحن لا نطالب الاستشراق بالتخلي عن انتمائه، والتحوّل إلى آلة، وإنما نقول: من يريد أن يدخل الدار، إما أن يدخلها غازياً فليرفع القناع حتى نعرف كيف نتعامل معه، وإما أن يأتي كمستضاف، فحقّه إكرام الضيف، وإما أنه ضلّ الطريق، وعز عليه أن يجد طريقاً يثبت فيه ذاته في أرضه، فجاء لأرض الآخرين، وهنا علينا أن يسترشد أهل الدار حتى يريح ويستريح»[2].

ويرى أحد الباحثين[3] ـ بعد أن استعرض آراء من كتبوا عن

(1) أنظر بحث سامي الصقار عن دور المستشرقين في خدمة التراث، وخاصة حديثه عن مدرسة بني كوديرا التي ضمت عدداً من المستشرقين الأسبان المعتدلين، ومنهم بيدرو مونتابث الذي تصدى بالرد لمفحم على مستشرق أمريكي تجنى على تاريخ المسلمين في الأندلس في مؤتمر التريخ الأسباني الذي عقد في قرطبة عام 1976م، فوصفه بالجهل المطبق بحقائق التاريخ، وأن أسبانيا ما كان لها أن تدخل التاريخ الحضاري لولا القرون الثمانية التي عاشتها في ظل الإسلام وحضارته.

(2) أنظر خميس البكري في حواره مع رشدي فكار، ص118.

(3) أنظر تفصيل ذلك في مقال بسام داود عجك: التراث الإسلامي والاستشراق، ص178 ـ 179.

الاستشراق ـ أن دوافع المستشرقين يمكن إجمالها كالآتي:

الدافع الديني: أي نزعة مسيحية للتعرّف على دين الإسلام.

الدافع التبشيري: أي دراسة التراث الإسلامي للوصول من خلاله إلى تنصير المسلمين.

الدافع الاستعماري: أي التعرف على أحوال المسلمين تمهيداً لاحتلال العالم الإسلامي واستغلال خيراته.

الدافع العلمي: أي دراسة الحضارة الإسلامية بهدف الإسهام في تطور الحياة الإنسانية.

الدافع النفسي: أي الاقتراب من معرفة الإنسان المسلم الذي ارتسمت له صور خيالية تختلف عن الصورة السائدة للإنسان الغربي.

ـ وهناك إحصاء أجراه أحد الباحثين[1] على مرجعين هامين، هما معجم المخطوطات المطبوعة (المجلدات الثلاث الأولى) لصلاح الدين المنجد، ويضم 1196 عنواناً، وذخائر التراث العربي (الجزء الأول) لعبد الجبار عبد الرحمن، ويضم 320 عنواناً جاءت نتيجته لتؤكد حقيقتين:

الأولى: أن حجم عمل المستشرقين في مجال نشر التراث، وتحقيقه، بالنسبة إلى ما قام وما يقوم به المسلمون أنفسهم في هذين المجالين، لا يكاد يذكر.

الثانية: أن المستشرقين عنوا بنشر الخلافات المذهبية، والصراعات الطائفية، والنظريات العقائدية الشاذة، والآداب والفنون المنحرفة، أكثر من عنايتهم بالتاريخ واللغة والعلوم[2].

---

(1) أنظر: عبد العظيم الديب، المستشرقون والتراث، ص709 ـ 715.

(2) يذكر د. محمد عيسى صالحية أن معظم الكتب المهمة في تاريخ العلوم، قد أخذت ودرست ولم تنشر، ومثال ذلك: «بستان الأطباء» لابن المطران الدمشقي، والكتاب =

ـ يدور حوار ساخن حول ما يسمى «تغريب التراث» أو سرقة التراث» وينعى البعض على الأوروبيين استيلاءهم على كم كبير من مخطوطات أمتنا الإسلامية. فأفادوا منه علمياً بما ترجموه إلى لغاتهم ووظفوه في خدمة علومهم وتطويرها، وأفادوا منه اقتصادياً، إذ أصبح التراث المخطوط الذي تمتلكه الدولة عاملاً من عوامل تقويم عملتها بالإضافة إلى الذهب والفضة والتحف والآثار.

بينما يرى البعض الآخر أن انتقال المخطوطات إلى الغرب والمحافظة عليها نعمة من نعم الله تعالى على الأمة الإسلامية، فلولا ذلك لضاع وأهمل.

ولكن هذا الرأي مردود لسببين؛ الأول: أن الأمة الإسلامية استطاعت أن تحافظ على تراثها بحالة جيدة عشرة قرون إلى أن بدأت عمليات النقل في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي. والثاني: أن التقنية المتقدمة في حفظ وترميم وصيانة المخطوطات يمكن نقلها إلى مواطن هذا التراث كما يمكن تدريب الفنيين المحليين عليها، كما دربوا على غيرها، بدلاً من نقل المخطوطات بحجة الحفاظ عليها.

ثم إننا نرى أن مثل هذا الحوار قد جاوزه الزمن، فقد توقفت عمليات السطو والسرقة، أو كادت، مع رحيل المستعمرين، كما نشطت في عالمنا الإسلامي أجهزة الثقافة والنشر ومعاهد التراث فضلاً عن الدراسات العليا بالجامعات الإسلامية التي أولت تحقيق المخطوطات اهتماماً ورصدت لها الأموال ومنحت عليها الدرجات العلمية.

وإنما نرى أن القضية الأم، هي الأولى بالحوار والدراسة والتطوير، وهي كيفية توظيف هذا الفكر المتنامي، وهذه المعارف المتراكمة لخدمة

= في مكتبة الجيش الأمريكي، مترجم إلى اللاتينية ومعلق عليه ومدروس، ولكنهم لم ينشروه. وكتاب ابن غانم عن «المدفعية» مدروس ومترجم ومناقش في الغرب ولكنه لم ينشر. أنظر: ندوة التراث وثقافة الأمة، ص206.

مشروع حضاري نهضوي شامل. وذلك هو الهم الأكبر.

بناء المنهج:

- إن بناء وتطوير منهج للتعامل مع الفكر الإسلامي الموروث، عمل مستمر لا يتوقف، تصب فيه - مع الزمن - خبرات ودروس مستفادة من الممارسة الجادة الواعية لمن يتعاملون مع هذا الفكر، حصراً، وتحقيقاً، وفهماً، واستيعاباً، وتحليلاً، وتوظيفاً.

ولكي نسهم في هذا البناء، علينا أن ندلي بدلونا، على كل منّا واجب يفرضه التزامه بالمشروع الحضاري الإسلامي الذي ندب نفسه له، وكل ملاحظة منهجية يستخلصها باحث أثناء بحثه، تعد لبنة في هذا البناء، وما عليه إلا أن يبلورها، ويفحصها، يطرحها للحوار العام، حتى تأخذ طريقها إلى العقل المسلم، وتصبح - مع غيرها - مرشداً وهادياً، وضابطاً معتمداً من ضوابط المنهج المأمول.

ولعل ما نورده فيما يلي، يصلح أن يكون إسهاماً مفيداً في هذا السبيل:

1 - على المتعامل مع «التراث الإسلامي» أن يضع نصب عينيه - بادىء ذي بدء - بطلان المنهج القائم على طلب «العلم للعلم» و «الفن للفن» و «الأدب للأدب»، ذلك أن طلب العلم عند المسلم محكوم بغاية أساسية ترتبط بوظيفة الإنسان في هذا الكون، فقد خلقه الله سبحانه خليفةً في الأرض، وكلّفه بإعمارها، وسخرها له تسخيراً، فتحددت بذلك وظيفته، ومن ثم تحددت مقاصد التعلّم والبحث والسير في الأرض واكتشاف السنن والنظر في الأنفس والآفاق، وتوجّب على طالب العلم الالتزام بمقاصده، وبذلك تسقط في اعتباره العبثية واللاغائية، وتنحسر ظاهرة عشّاق التراث، الذين لا هدف ولا غاية ولا مقصد لهم إلا إشغال العقل المسلم بما لا طائل وراءه، وتنحسر ظاهرة المتاجرة بتحقيق ونشر وترويج ما لا يسمن ولا يغني من جوع، وبذلك يصبح المعيار الأول

للاهتمام بالأثر هو وظيفته التي تُرتجى ومدى إضافاته إلى ما تراكم بين أيدينا من آثار.

2 ـ تأسيساً على ما سبق، يتوجّب علينا أن نضع الأثر في مكانه الصحيح على سلّم الأولويات، وسوف يتبيّن لنا كم هي عديدة تلك الآثار التي ستسقط في أسفل منظومتنا التراثية، وسيخفف هذا التمحيص العبء على العقل المسلم المعاصر، المنشغل بالفكر الإسلامي الموروث، فتسقط من اهتماماته حشود من المخطوطات والمنشورات في الفلسفة والجدليات الفرقية وعلم الكلام، وعديد من النظريات الفجّة الناقصة في مجالات العلوم الصرفة والتطبيقية وبخاصة علوم الطبيعة والفلك والنفس والحياة. وكثير من الحلول الفقهية لمشاكل ومتغيرات عفا عليها الزمن، وسيول من الشروح والإسرائيليات والأكاذيب والأهواء[1]. وأما ما نحرص على وضعه في مقدّمة سلم الأولويات فهو ذلك الجزء من التراث الذي يقبل أن يكون، بقدر ما، جزءًا حيّاً من الحاضر، دائم التشكل والتوظيف، قابلاً للإبداع المستمر[2].

والانتقاء هنا مردّه إلى ميزان المسلمات وإلى النموذج المعرفي الذي يتّخذ الوحي أساساً لمصادره وليس الموقف الانتقائي الأيديولوجي مطعناً في المنهج، بل إن الالتزام به هو التزام بالمنهج، شريطة مراعاة الاستقامة المعرفية وتجنّب ما يجرحها من غفلة أو هوى.

3 ـ ولما كان الفكر الإسلامي الموروث تراكماً بشرياً للمعرفة، فهو بحكم صفته البشرية لا يعتبر ملزماً، لا في شؤون الدين، فالخطاب الديني خطاب تكليفي مباشر لكل إنسان مكلف، ومسؤولية فهمه واستيعابه وتمثّله وتطبيقه مسؤولية فردية ﴿وكلكم آتيه يوم القيامة فرداً﴾ (مريم: 95). ولا في شؤون العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية، التي

---

(1) أنظر: عماد الدين خليل: مدخل إلى إسلامية المعرفة، ص44 وما بعدها.

(2) للتوسع في هذا الإتجاه، أنظر: فهمي جدعان: إبداع التراث، ص35 ـ 37.

تقوم على مناهج للبحث متعددة، ليس من بينها محاكاة السابقين دون دليل شرعي أو برهان عقلي، ولا الالتزام بما انتهى إليه أحدهم من رؤية أو تحليل دون قناعة تامة واعية بما يقول.

4 ـ وعلى المتعامل مع الفكر الإسلامي الموروث ـ ومعظمه مخطوط أو منشور باللغة العربية ـ أن يكون متمكناً من هذه اللغة، حيث تبدأ إشكاليات التعامل مع الأثر عادة، ببداية لغوية تدور حول فهم المقصود من العبارة، ودلالة ألفاظها في ذلك العصر الذي قيلت فيه. وإذا كان من غير المتصوّر أن يُقدم باحث جاد على التعامل مع الفكر الغربي المعاصر دون تمكّن من إحدى اللغات الحية السائدة في الغرب، فذلك يعد قصوراً منهجياً بالغاً أن يتعامل باحث مع الفكر الإسلامي بوجه عام ـ ومع تراثه بوجه خاص ـ دون أن يمتلك الأداة الرئيسية للتعامل وهي التمكّن من اللغة العربية التي نقلت إلينا معظم هذا الفكر من عصوره المختلفة[1].

5 ـ من الضوابط اللازمة للموضوعية في التعامل مع التراث، تجنّب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ وقبل فهم دلالتها اللغوية في عصرها، بل يجب فهم اللفظ فهماً صحيحاً قبل استخلاص المعنى، ثم يستخلص المعنى من ذات النص ولا نُسْقِط عليه فهماً تأثّرنا به من نصوص أخرى للكاتب نفسه، أو من شروح أخرى له، أو من رؤية سابقة لنا تجاهه.

إن هذا المنهج لا يتعارض مع ضرورة وضع الكاتب في إطاره الزماني والمكاني، بل هي خطوة سابقة على أخرى ولا تعارض بينهما، الأولى تجريد النص من كل المؤثرات الخارجة عنه، لكي يُفهم معناه أولاً في إطار ألفاظه ودلالتها وسياقها، ثم وضعه بعد ذلك في الإطار الأكبر للكاتب وعصره[2]. وهذا ما سنتناوله في الفقرة التالية.

---

(1) أنظر تطبيق ذلك في مجال الفكر السياسي الإسلامي، لدى: نيفين عبد الخالق مصطفى: إشكالية التراث والعلوم السياسية، ص75 ـ 76.

(2) يطلق البعض على الخطوة الأولى: علميّة النص، أي إكسابه الشروط العلمية، وعلى =

6 ـ من ضرورات المنهج القويم نسبة النص التراثي إلى صاحبه، وإلى عصره، وإلى ملابساته وبيئته الثقافية والفكرية، وعدم سحب النص من الزمان والمكان وإطلاقه كما يطلق النص المقدس من القرآن والسنة الصحيحة، فالوحي الإلهي ـ وحده دون سواه ـ هو الصالح لكل زمان ومكان.

7 ـ فإذا اجتمع كاتبان معاً في إطار واحد، كما هو الحال في كتب الشروح وفي استشهادات اللاحقين بمن سبقوهم، فنحن أمام مقولتين وجب التمييز بينهما وفصلهما، أثر مؤطر في نص، وأثر آخر لاحق يتدخل محلّلاً وناقداً وشارحاً للأثر الأول، وقد يكون بين الكاتبين عدة قرون من الزمان، بحيث تبدّلت الأحوال وتغيرت مواقع القضايا وأهميتها في الساحة الفكرية، بل وتطورت دلالات الألفاظ على المعاني، وهنا يتوجّب علينا قراءة كل منهما ـ بعد تمييزهما ـ قراءة خاصة، تستحضر ظروف الكاتب الخاصة وظروف عصره العامة.

وعلينا ألا ننساق لما يظنّه البعض من أن كتب الشروح كانت دائماً ظاهرة سلبية تشير إلى ركود العقل المسلم، بل كانت في معظمها فرصة لإثراء الفكر ولرفع مستوى الحوار، فالشارحون ما كانوا دعاة لآراء أصحاب المتون، بل كثيراً ما رفضوا لهم أقوالاً وحاوروهم حولها[1].

8 ـ على المتعامل مع التراث الإسلامي بوجه عام، ومع التراث التاريخي بوجه خاص، أن يحذر أهواء المؤرخين، وأن يطوّر لديه ملكة الحذر واليقظة. فالمؤرخ المعتمد على رصد الأحداث وتسلسلها، حينما يعجز عن ربط هذا التسلسل، يعنيه أن يظل التاريخ بلا ثقوب، فسيرة الإنسان، أو الأمة، أو المدرسة، أو المذهب، يجب ـ في عرفه ـ أن

= الخطوة الثانية: سسلجة النص، أي دراسته سوسيولوجياً. أنظر تطبيق ذلك على التاريخ الإسلامي، لدى: رشدي فكار في حوار خميس البكري معه، مرجع سابق.

(1) أنظر: فوقيه حسين: منهج المسلمين في علم الكلام، ص26 ـ 27.

تكون معلومة النشأة والتطور والمآل. لذلك قد يفتعل «نشأة» تقريبية على مستوى «قيل أو يقال»، محاولاً تمريرها على أنها هكذا كانت، وحينما يفقد فترة من «تطور» الحالة التي يؤرخ لها، قد يلقي بما لديه من خلفية ليغطي بها الفجوات. فإن كانت السيرة محببة إليه، فهي فرصة ليلقي بميوله في هذه المرحلة القاصرة. وإن كان يؤرخ لشيء كريه إليه، فهي فرصة ليقتص منه. وكذلك الحال في «المآل»، إن كان هناك مآل محدد بواقعة أو حدث، يقدّمه مفصلاً أو مختزلاً حسب أهوائه، مبالغاً فيه أو بخيلاً به حسب تعاطفه معه أو كرهه له.

ولكي نتجنب الانزلاق وراء أهواء المؤرخين، علينا أن نفرّق بين تاريخ الأفكار وتاريخ الأفعال، إن تاريخ الأفكار من عمل المؤرخ وهو يتبنى فيه منهج التسلسل (Enchainment) حتى يبلور الأفكار. أما تاريخ الأفعال فهو من عمل علم التاريخ وهو يتبنى فيه منهج صحة الأحداث (Antenticité).

علينا أن نتتبّع الواقعة في أدق حجم لها، أن نواجه الفكر التاريخي بالفعل التاريخي، أن نواجه التاريخ العام كما صاغه المؤرخون، ببناء فعل تاريخي يتشكّل من الحدث والواقعة المحددة، أو كما يقال مواجهة التاريخ الكبير La Grande Histoire بالتاريخ الصغير La Petite Histoire[1].

ـ ولما كانت حركة الأمة ليست أحادية، ولا هي معالم وعناوين وإنما مضامين عيشت على مستوى الفرد والأسرة والجماعة والأمة، لذلك لا نقف عند حد تتبع الواقعة والحدث وإنما نقوم بالتعليل الأمين للأحداث، وتوظيفها موضوعياً لكي نفهم ما حدث ولماذا **حدث، وهي** خطوة متطورة، تدخل في إطار فلسفة التاريخ، يجب أن تتلوها خطوة ثالثة، هي ربط الثابت من الأحداث والوقائع ببيّنات المجتمع الأسرية

---

(1) أنظر: رشدي فكار، مرجع سابق، ص86 وما بعدها.

والجماعية، وتحريك العوامل المؤثرة من اقتصادية، وسياسية، وتربوية، ونفسية، وسكانية، للتحرر من أي تحكّم أحادي مطروح من أحد الفلاسفة أو المؤرخين.

إن هذا الحذر من الأهواء مطلوب، من المتعامل مع جوانب التراث كلها، وليس قاصراً على التراث التاريخي وحده، وإن كان واضحاً فيه أكثر مما هو في سواه.

مستويات التعامل:

ـ يشمل التعامل مع تراث الفكر الإسلامي العديد من المستويات، تبدأ برصد مخطوطاته، والتعرّف على مواطنها، وتنتهي بدراسته وتوظيفه، مروراً بأعمال التحقيق والتعريف والفهرسة والتكشيف وغيرها، مما سنعرض له بإيجاز في الفقرات التالية:

التحقيق:

ـ لكي نطمئن إلى ترشيد حركة تحقيق المخطوطات التي تعاني من الفوضى، وتفتقد حسن الانتقاء، علينا أن نقوم بدراسات مسبقة ـ من خلال مؤسسات متخصصة ـ تهدف إلى التعريف بالمخطوطات، وبيان مدى خدمة كل مخطوطة للفن الذي ألّفت فيه، ومواطنها في المكتبات المختلفة، حتى تكون بمثابة دليل بين يدي الباحثين الراغبين في القيام بمهمة التحقيق والمؤهلين لها.

إن فهارس المخطوطات أداة ضرورية في هذه المرحلة أيضاً، ولم يعد يكفي كتاب تاريخ الأدب العربي لبروكلمان أو تاريخ التراث العربي لفؤاد سزكين، وكلاهما باللغة الألمانية، لرصد وفهرسة ملايين المخطوطات المتناثرة في مكتبات العالم.

كما يتطلب الأمر أيضاً انتشار الدراسات المتخصصة في تعليم أصول التحقيق ومناهجه النظرية والعملية، على غرار الدراسة الموجودة حالياً في الجامعة المستنصرية ببغداد، لرسم منهج التحقيق الدقيق الذي

يعيّن الباحثين في هذا المجال. وقد شهدت المكتبة العربية عدداً من الكتب التي عكست تجارب محققين روّاد أمثال عبد السلام هارون (كتاب: تحقيق النصوص ونشرها) وصلاح الدين المنجد (كتاب تحقيق النصوص)، والمستشرق برجستر (كتاب أصول نقد النصوص ونشر الكتب) ونوري القيسي وسامي العاني (كتاب منهج تحقيق النصوص ونشرها)[1].

ومن أهم ما ينبّه إليه المشتغلون بالتحقيق تجنّب الملاحظات التالية:

1 ـ إهمال النصوص الكاملة للكتب ـ مع توفرها ـ واللجوء إلى تحقيق المختصرات.

2 ـ الاكتفاء بتحقيق جزء أو أكثر من الكتب الكبيرة، وترك باقيها، فلا هم أكملوه ولا ينتظر أن يقدم غيرهم على إكماله.

3 ـ اعتماد نسخة واحدة وإهمال التثبت من وجود النسخ الأخرى من المخطوطة.

4 ـ توارد المحققين على مخطوطة كبيرة، وتمزيقها باجتزاء نصوص منها، وإخراجها من سياقها ونشرها في كتيبات مستقلة.

5 ـ تغيير صورة الكتاب، والحذف منه والاختصار فيه، بما يجرح الأمانة العلمية التي تقتضي تحقيق النص وإثباته على ما هو عليه، وتمييز كلام المحقق عنه[2].

التعريف:

غالباً ما تستعصي لغة التراث على المثقف المعاصر، بحيث يجد صعوبة بالغة في قراءتها ومتابعتها وفهم مرادها، وذلك أمر طبيعي لا يختص به تراثنا العربي، وإنما هو التطور الدلالي للألفاظ من عصر

(1) أنظر: سامي العاني: آراء حول تحقيق التراث العربي، ص99.

(2) أنظر أمثلة لهذه التجاوزات في المرجع السابق، ص12 وما بعدها.

إلى آخر، تواجهه كل الأمم المعاصرة، وتتعامل معه بمحاولات التبسيط والتحديث والتهذيب والتيسير حتى يصبح التراث جزءًا من الثقافة العامة للفرد العادي، بل وتقربه إلى أذهان الأطفال والناشئة أيضاً.

من هنا كان لزاماً أن تُبذل الجهود الجماعية والفردية للتعريف بتراث الفكر الإسلامي، كخطوة تالية تأتي بعد تحقيق النافع منه، ونشره وتداوله بين العلماء والمتخصصين.

ومن بين المشروعات التي استهدفت تيسير التراث، مشروع قام به المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن منذ عدة سنوات، للتعريف بألف من كتب التراث، وقد سار المشروع في عدّة مجالات معرفية بشكل متواز، إلا أنه ركّز في مرحلة من مراحله على مجال واحد وهو علم النفس، متخذاً إيّاه نموذجاً للعمل الجماعي للتعريف بالدلالات المعاصرة في كتب التراث.

كانت أول مرحلة في العمل هي حصر كتب التراث التي بها دلالات نفسية وقد بلغ عددها ثلاثمائة كتاب ومقال لأكثر من مائة مؤلف على امتداد العصور، ثم مراجعتها من قبل لجنة متخصصة، ثم تكليف عدد من الباحثين النفسيين بقراءتها وكتابة تقاريرهم عنها، ثم صُنِعَت واسْتُخْرِجَت المصطلحات النفسية منها وتم ترتيبها هجائياً في مسرد ألحق بالكتاب ذي الأجزاء الثلاثة الذي صدر فيما بعد في طبعة داخلية أُعِدَّت للفحص والتطوير.

لقد كانت هذه التجربة مفيدة بالنسبة للمشتغلين بعلم النفس لأنها يسّرت لهم عملية البحث عن المضامين النفسية في التراث، فوضعت بين أيديهم مادة مجمّعة، توفر أوقاتهم، وتعينهم على تتبع الموضوعات التي تعنيهم في مظانها من المراجع التراثية المتنوعة.

ورغم أن المحاولة لم تكتمل بإصدار الطبعة المطورة من هذا الدليل الذي أطلق عليه «دليل الباحثين إلى المفاهيم النفسية في التراث»

انتظاراً لآراء مائة من أساتذة علم النفس في مختلف الأقطار أرسلت إليهم الطبعة الداخلية للتعليق عليها، إلا أن التجربة يمكن الإفادة منها في مجالات أخرى كالاجتماع والتربية والسياسة وغيرها، بحيث يُبنى على إيجابياتها، وتُتَجنب سلبياتها، ويُنْتَفَع بخبرة الذين أسهموا فيها.

الفهرسة:

يعاني تراثنا الإسلامي العربي من فقر في الفهرسة. والفهرسة عملية فنية تمكّن الباحثين من التعرّف على مضمون الكتاب في وقت قصير، بحيث تدلهم على مرادهم وعلى موطنه من الكتاب في لحظات، وقد انتبه العلماء إلى ذلك منذ وقت مبكر إلا أن الجهود التي بذلت حتى الآن ما زالت محدودة، وما زالت قاصرة على مجالات كالحديث والفقه والأصول دون غيرها من مجالات التراث الفسيحة.

من هذه الجهود ما قامت به جامعة دمشق في الستينات من تشكيل لجنة لعمل موسوعة فقهية، اختارت ثمانية مراجع لفهرستها[1]، ولم يفهرس إلا واحدٌ منها فقط وهو المحلي لابن حزم في الفقه الظاهري، ثم حُلَّت اللجنة وتوقف المشروع.

ثم بدأت بعد ذلك في العقد نفسه جهود الموسوعة الفقهية بالكويت، التي اختارت مجموعة أخرى من المراجع الفقهية والأصولية، وقامت بفهرسة ستة منها، وتم نشرها وتوفيرها بين يدي الباحثين[2].

---

(1) الكتب الثمانية هي: المجموع للنووي (فقه شافعي) ـ بدائع الكاساني (فقه حنفي) ـ كشاف القناع (فقه حنبلي) ـ مواهب الجليل (فقه مالكي) ـ البحر الزخار (فقه زيدي) ـ شرح النيل (فقه إباضي) ـ جواهر الكلام (فقه إمامي) ـ المحلي لابن حزم (فقه ظاهري).

(2) الفهارس التي نُشرت هي: فهرس شرح المنهاج ـ فهرس حاشية ابن عابدين ـ فهرس المغني لابن قدامة ـ فهرس جواهر الإكليل ـ فهرس جمع الجوامع للسيوطي (في الأصول) ـ فهرس مسلم الثبوت (في الأصول).

إن الطريق ما زال طويلاً أمام فهرسة أمهات كتب التراث وأمام تعاملها مع التقنيات الآلية الحديثة، وهي مهمة ينوء بثقلها الأفراد، ويتوجّب على المؤسسات المعنية بالتراث أن توليها اهتماماً خاصاً، حتى تكون قابلة للانضمام إلى شبكات المعلومات في المكتبات العامة والجامعية في مختلف بلدان العالم.

شرح المصطلحات ومقابلتها:

لما كانت المصطلحات تعبيراً لفظياً مختصراً عن المفاهيم التي تحتشد وراءها، فقد اختلفت ألفاظها من عصر إلى آخر، حتى ولو كانت تعبّر عن نفس المفاهيم أو عن مفاهيم قريبة منها. وقد أدّى هذا الاختلاف إلى عزوف كثير من الباحثين المعاصرين عن الرجوع إلى كتب تراثية لم يعثروا في فهارسها على المصطلحات التي اعتادوها ظناً منهم أنها خالية مما يهمهم الاطلاع عليه ودراسته.

«كما أن تحديد المصطلحات وبيان معانيها والمراد منها تعتبر مقدمة من مقدمات العلم الأساسية، من وسائل فهم قضاياه، فضلاً عن كونها مؤشراً مناسباً يدل على حجم التراكمات المعرفية المتوافرة في ذلك العلم، وفضلاً عن أنها تيسر على المهتمين بذلك العلم سبل فهمه وتصور قضاياه الأساسية»[1].

وطالما بقيت اللغة الفنية المشتركة بين القارىء والكاتب مفقودة، فلن يتم اتصال ولن تُسفر العبارات التراثية عن مضامينها للقارىء المعاصر. من هنا جاءت أهمية شرح المصطلحات التراثية في معاجم معاصرة.

ولذلك اهتم المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، بشرح المصطلحات التراثية وتطوراتها، فبادر بتشكيل فريق عمل لمقابلة

---

(1) العلواني، طه جابر. تقديم، معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء، الذي اعده د. نزيه حماد.

مصطلحات علم النفس بمترادفاتها التراثية قدم تقريراً مستفيضاً عن تجربته التي استغرقت ستة أشهر، كما بادر بتكليف أحد الفقهاء المعاصرين بإعداد معجم للمصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء ـ وهو قيد الطبع ـ بحيث تقترب المسافة بين اللغتين، فتتواصل الأجيال في مجالات العلوم المختلفة.

وما زال هذا المطلب في مجالات التربية والاجتماع والسياسة وغيرها ملحاً، والمسؤولية تقع على أهل كل فن، ممن لهم دراية وخبرة بالقديم والحديث معاً.

التكشيف:

إذاً كان التعريف بكتب التراث يدور حول محور «الكتاب» فيعرفنا بمؤلفه، وبعصره، وبمن تأثر بهم، وبمن تتلمذوا عليه، وبفكره، وبمؤلفاته الأخرى، ثم يلخّص لنا أفكار الكتاب الأساسية، ومنهجه، وإضافته لما ظهر قبله من كتب؛ فإن تكشيف كتب التراث يدور حول محور «الموضوع» فيجمع لنا تحت رأس موضوع واحد، ما ذكره المؤلفون في كتبهم ـ منذ بداية التدوين حتى عصرنا هذا ـ مما يندرج تحت هذا الموضوع، ولذلك يطلق على هذا العمل «التكشيف الموضوعي».

وقد قام المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية في الأردن بإصدار كشاف اقتصادي لكتب التراث، استغرق إثنى عشر مجلداً، جمع فيه تحت رؤوس الموضوعات الاقتصادية البيانات الإشارية لما أورده المؤلفون في كتب التفسير والحديث والفقه والأدب والتاريخ والحسبة وغيرها.

وقد قام بعد ذلك المعهد العالمي للفكر الإسلامي بخطوة تكميلية، هي جمع وتصوير وتصنيف المواد التي تضمنه هذا الكشاف، تيسيراً على الباحثين، توفيراً للجهد والوقت والمال، فتحولت مجلدات الكشاف الإثنا عشر إلى مائتين وخمسين ملفاً، تشكل مكتبة اقتصادية تراثية شاملة،

استغرق إعدادها ثلاث سنوات. وتعد هذه التجربة الرائدة التي تعاون عليها مؤسستان علميتان جديرة بالمتابعة، والنشر، والتخزين الآلي على الحاسوب، ثم هي جديرة بعد ذلك بالتكرار في مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية كلها.

وعملية تكشيف التراث تتطلب من المكشف الإحاطة بالنصوص التراثية المتعلقة بتخصصه، وفهمها، والتمكّن منها، وغربلتها، واستخلاص المفيد فيها، واختيار رأس الموضوع المناسب له.

وعلى المكشف ألا ينزلق إلى محظورات سائدة في أعمال التكشيف؛ فقد يرد في النص التراثي بعض الألفاظ أو الجمل بصورة عرضية عابرة، أثناء تناول المؤلف لموضوع آخر، وليس لهذه الألفاظ أو الجمل أهمية خاصة بالنسبة للكشاف. في هذه الحالة يحسن بالمكشف أن يتجاوزها، فهي ليست مقصودة لذاتها.

ومن المحظورات أيضاً أن يعمد المكشف إلى المغالاة والتجاوز في ذكر مفاهيم متوهمة لم يقصدها المؤلف، أو أن يسيء فهم ما أراده، أو أن يلوي عنق العبارة التراثية ليدلل على أن الأقدمين سبقوا المعاصرين في مجال معيّن، دون أن يسمح بذلك السياق الذي ورد فيه المفهوم، أو دون أن تسمح بذلك الدلالة اللغوية للمصطلح في العصر الذي عاش فيه المؤلف.

الدراسة والتوظيف:

ثم يأتي إلى المستوى الأعلى للتعامل مع التراث، وهو مستوى توظيفه والإفادة منه، وهنا يكون الجهد فردياً على الأغلب، حيث يتيسر الكتاب التراثي، محققاً، مفهرساً، مكشفاً، مشروحاً، بين يدي الباحث، ليبدأ النظر فيه من زاوية اختصاصه، محاولاً استخدامه وتوظيفه وتحليله عبر محاور متعددة، منها على سبيل المثال:

1 ـ الرؤية الزمنية المتكاملة لدراسة التراث ـ في مجاله الخاص ـ منذ

عصر التدوين حتى اليوم، بمتغيّراته وصيرورته الزمنية.

2 ـ الدراسة المتأنية للتجليات الفكرية والمذهبية ـ في مجاله الخاص ـ والتأصيل لهذا الفكر، وتحليله في إطار المعطيات والأصول التي اعتمد عليها.

3 ـ الدراسة المتأنية طبقاً للمنهجية التي اعتمد عليها الفكر الإسلامي ـ في مجاله الخاص ـ وبلورته طبقاً لهذه المنهجية في شكل مدارس فكرية تجمعها مبادىء معيّنة وأهداف مشتركة.

4 ـ الدراسة المتأنية لاستخراج المفاهيم والمدركات والمضامين المتعلقة بمجاله الخاص والتي تناولها التراث.

5 ـ الدراسة المتأنية عبر منظور مقارن لاستخراج ما هو مشترك مع المعالجة الغربية السائدة، وما هو مواز لها وما هو متفرد[1].

إن دراسة الفكر الإسلامي الموروث، وتوظيفه بمنهج علمي منضبط، هو غاية الاهتمام بالتراث، وإذا توقفت الجهود عن التحقيق والنشر والفهرسة والتعريف والتكشيف، دون ممارسة الدراسة والتوظيف، فسنظل عاجزين عن الإسهام في إنقاذ أمتنا من أزمتها الحضارية، وسيكون مثلنا مثل من يسير في مؤخرة القافلة، مكتفياً بالإعلان الصارخ: أيها الركب، لا يغرنّكم تقدّمكم، فكَم كنا في سالف العهد والأوان، نقود القوافل، ونتقدم الركبان.

المراجع

1 ـ أبو زيد، أحمد. وسائل التخطيط الثقافي. **في الخطة الشاملة للثقافة العربية**: مج 2: القسم الأول.ـ الكويت: المنظمة العربية للتربية

(1) انظر تطبيق ذلك في المجال التربوي، في مشروع عبد الرحمن النقيب وعلي خليل مصطفى، لدراسة كتب التراث الفكري التربوي، ص10 ـ 11.

والثقافة والعلوم، 1407هـ/ 1986م، ص141 ـ 173.

2 ـ أبو المجد، أحمد كمال. «المسألة السياسية: وصل التراث بالعصر والنظام السياسي للدولة»، في: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي** (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية.ـ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985م، ص571 ـ 616.

3 ـ أركون، محمد. **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**.ـ بيروت: مركز الإنماء القومي، 1987م.

4 ـ باشا، أحمد فؤاد. «أبستمولوجيا العلم ومنهجيته في التراث الإسلامي»؛ في **ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي** (1989: قسنطينة).

5 ـ البشري، طارق: «إشكالية الشريعة الإسلامية والحداثة في المجتمع المعاصر». **الهدى** ع26 (جمادى الثانية 1413هـ ـ ديسمبر 1992م) ص16 ـ 28.

6 ـ البكري، خميس. **رشدي فكار المفكر الإسلامي العالمي في حوار متواصل حول قضايا تراث المسلمين**. القاهرة: مكتبة وهبة، 1988م.

7 ـ بهجة المعرفة: **مسيرة الحضارة**، مجلد ثان، المجموعة الثانية: 4. طرابلس (ليبيا): الشركة العامة لنشر والتوزيع والإعلان، 1982م.

8 ـ جدعان، فهمي. **نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى**. عمان: دار الشروق، 1985م.

9 ـ حسين، عادل. «التحيز في المدارس الاجتماعية الغربية: تراثنا هو المنطلق للتنمية». **الهدى**. ع26 (جمادى الثانية 1413هـ ـ ديسمبر 1992م) ص29 ـ 44.

10 ـ حسين، فوقيه. «منهج المسلمين في علم الكلام». في **ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي** (1989م: قسنطينة).

11 ـ حنفي، حسن. التراث والتجديد: **موقف من التراث القديم**. بيروت: دار التنوير، 1981م.

12 ـ خليل، عماد الدين. **مدخل إلى إسلامية المعرفة**. واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991م.

13 ـ خليل، عماد الدين. «موقف إزاء التراث» **المسلم المعاصر** ع9 (المحرم 1397هـ ـ يناير 1977م) ص35 ـ 51.

14 ـ الديب، عبد العظيم. «المستشرقون والتراث» **حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية** (الدوحة) ع4 (1405هـ ـ 1985م) ص705 ـ 747.

15 ـ رسول، فاضل (محرر) ندوة الحوار: حول الأدب والتراث. **منبر الحوار** ع14 (صيف 1989م/ 1410هـ) ص12 ـ 25.

16 ـ السلمي، محمد بن صامل العلياني. **منهج كتابة التاريخ الإسلامي مع دراسة لتطور التدوين ومناهج المؤرخين**. الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1406هـ/ 1986م، 584ص. (دراسات منهجية ـ 1).

17 ـ شبار، سعيد. **النص الديني في الفكر العربي المعاصر**. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، 1410هـ ـ 1989/ 1990م. بحث دبلوم الدراسات العليا.

18 ـ صالحية، محمد عيسى (محرر) التراث وثقافة الأمة (ندوة) **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**. مج9: ع35 (صيف 1989م) ص190 ـ 220.

19 ـ الصفدي، هشام. «مشاكل من التراث» في **المؤتمر السنوي الثالث للجمعية السورية لتاريخ العلوم** (1978م: حلب) 11ص.

20 ـ الصفار، سامي. «دور المستشرفين في خدمة التراث الإسلامي». **المنهل**: س55: ع471 (رمضان وشوال 1409هـ ـ إبريل ومايو 1989م) ص142 ـ 167.

21 ـ طرابيشي، جورج. «مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة» **الحياة** (من 6 يناير 1993م إلى فبراير 1993م).

22 ـ العاني، سامي. «آراء حول تحقيق التراث العربي». **البيان (الكويت)** ع183 (يونيه 1981م) ص96 ـ 105.

23 ـ عجك، بسام داود. «التراث الإسلامي والإستشراق»، **مجلة كلية الدعوة الإسلامية** (ليبيا) ع7 (1990م).

24 ـ عطية، جمال الدين. **علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية**. الدوحة: كلية الشريعة، 1988م. محاضرة.

25 ـ عطية، محيي الدين. «تكشيف التراث الفقهي». **المسلم المعاصر**. س14: ع54 (1409هـ ـ 1988 ـ 1989م) ص129 ـ 150.

26 ـ العلواني، طه جابر. مقدمة كتاب: **معجم المصطلحات الإقتصادية في لغة الفقهاء**. إعداد: نزيه حماد. واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

27 ـ العمري، أكرم. **التراث والمعاصرة**. الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية في دولة قطر، 1405هـ، (كتاب الأمة ـ 10).

28 ـ فتاح، عرفان عبد الحميد. «الحياة العقلية في التراث العربي الإسلامي». **دراسات عربية وإسلامية**، (بغداد) س1: ع1 (1401هـ ـ 1982م) ص247 ـ 271.

29 ـ كنون، عبدالله. «نحن والتراث»، **المناهل** (المغرب) ع34 (1406هـ ـ

1986م) ص9 ـ 18.

30 ـ مروة، حسين. **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**. بيروت: دار الفارابي، 1980م.

31 ـ محمود، عبد الحليم. **خطة مقترحة لمشروع تكشيف مصطلحات علم النفس الحديث في التراث العربي الإسلامي**. القاهرة، 1989م (بحث غير منشور).

32 ـ مصطفى، شاكر. تقديم: **تراث الإسلام**. ج1، شاخت وبوزورث، ترجمة محمد زهير السمهوري وآخرين. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1988م (عالم المعرفة ـ 8).

33 ـ مصطفى، نيفين عبد الخالق. «إشكالية التراث والعلوم السياسية»، **المسلم المعاصر**، س11: ع43 (1405هـ) ص71 ـ 86.

34 ـ النجار، عبد المجيد. **في فقه التدين فهماً وتنزيلاً**، ج1، الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، 1400هـ (كتاب الأمة: 22).

35 ـ النقيب، عبد الرحمن، وعلي خليل مصطفى. **مشروع خطة دراسة كتب التراث الفكري التربوي العربي الإسلامي**. القاهرة، 1989م (بحث غير منشور).

36 ـ هلال، علي الدين. «التراث بين الأصالة والمعاصرة». **الدوحة**، ع113 (1405هـ ـ 1985م)، ص20 ـ 22.



آفاق التغيير ومنطلقاته: الأزمة الفكرية ومناهج التغيير في الواقع العربي

طه جابر العلواني

لم تتفق آراء الناقدين والمحلّلين والباحثين على شيء اتفاقها على أن واقع العرب الراهن واقع مأزوم بلغت أزمنه حدَّ الاستفحال منذ وقت غير قصير. ولقد تناولت دراسات كثيرة أزمة الواقع العربي من جوانبها المختلفة، وقامت بتحليل عناصرها ومكوّناتها وانعكاساتها وآثارها، كما قدَّمت قراءآت نقدية وفق رؤىً ومناهج مختلفة تناولت واقعنا العربي من جوانبه الفكرية والثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية. وبقطع النظر عن القيمة المعرفية والمنهجية لتلك الدراسات والبحوث إلا أن كثرتها وتراكمها وما اشتملت عليه من تحيلات، ومحاولات لتحليل بنية الواقع يجعلنا نقول: إنها تصلح لأن تبنى عليها دراسات تحليلية تستخلص منها معالم «مشروع حضاري بديل» مخرج للأمة من هذه الأزمة إذا أمكن توظيف تلك الدراسات والتحليلات والمحاولات في إطار منهجي بناء يستوعب النقد، ويتجاوز إشكالياته المعرفية، ويوصّل إلى نهايات ترتبط ببديل منهجي للخروج من الواقع المأزوم؛ فالواقع الذي تعيشه أمتنا صار يمثّل مأزقاً حضارياً متعدد الوجوه، مركّب العناصر، جعل أمتنا تعيش حالة انفعال واستتباع للغير، وتخضع لضغوط مختلفة ومتضاربة، أفقدتها القدرة على الاستبانة، والثقة بنفسها وبنسقها الثقافي

والحضاري، وأخذت تواجه محاذير ومخاطر فقدان الهوية والكيان خاصة بعد بروز تحدّيات «الشرق أوسطية» الجديدة، بجوانبها المختلفة، وارتفاع نبرة المناداة بها بعد توقيع اتفاق أيلول سبتمبر 1993م.

ومن هنا يصبح موضوع هذه المحاضرة وهو «مناهج التغيير» موضوع الساعة بحق لا يكاد موضوع آخر ـ من الموضوعات العامّة ـ يرتقي إلى أهمّيته أو يصل إلى مستواه. ويكون اختيارنا لهذا الموضوع اختياراً حالفه التوفيق. ونرجو أن يحظى بالنجاح في تقديم بعض التصورات الهامّة في هذا السبيل، ويفتح المجال أمام مفكري الأمة والمشغولين بالهم الفكري والإصلاحي فيها لإعطاء هذا الجانب ما يستحقه من عناية ودارسة واهتمام، لعل الله يهيء لهذه الأمة أمر رُشد تجتمع عليه كلمتها، وتخرج به من أزمتها.

إنَّ الساحة العربية قد أصبحت ميداناً فسيحاً تصطرع فيه إرادات تغييرية متعدِّدة ومتعارضة لدرجة التنافي والتناقض بَلْهَ التضادّ، وخلال القرنين الماضيين قد قضت صراعات قوى الأمة التغييرية فيما بينها على كل فرص النجاح للنهوض، وتجاوز الأزمات، وهو أمر يقتضي مراجعة شاملة[1].

عالمية الأزمات:

كما أنَّ التفاوت الكبير في المقدرة على إدارة الصراع ـ كوسيلة من وسائل التغيير ـ والمهارة في إثارة القضايا المثيرة له، وامتلاك ناصية فنونه وأدواته يجعل من القوى العربية المحلية في الإطارين الشعبي والنظمي موضوعاً، ويجعل من قيدة النظام الدولي ذاتاً، أو تجعل من النظام الدولي فاعلاً ومن الأطراف الأخرى منفعلاً، وإذا ظهر أحد أو نظام

---

(1) للمستشار طارق البشري معالجة متميّزة لهذا الموضوع قدم موجزاً عنها في محاضرته في «ندوة التغيير» في الكويت (24/ 1 ـ 28) منه 1994م، أوضح فيها كيف أحبطت فصائل الأمة المتناحرة المشاريع التغييرية بتناحرها ومحاربة كل منها لمشروع الآخر.

بمظهر الفاعل في بعض الأحيان ـ فإنَّه فاعل سلبي لا إرادة حقيقية تكمن وراء فعله ـ بقطع النظر عن الفلسفة الجبريَّة وعلاقتها بقضية الثواب والعقاب ـ فالأمر ليس أمر أحكام ضد هذا أو اتهامات ضد ذاك، بل هو واقع التداخل والترابط بين المحلي والعالمي الذي فرضته الثورة التقنية في الغرب، ثم ثورة المواصلات والاتصالات. وإذا كان للتخلف أزماته فإن للتقدم أزماته كذلك.

والعالم ـ اليوم ـ يعاني من أزمات تشابك فيها المحلي والعالمي بشكل عجيب، دوَّل الأزمات ـ على اختلافها وتنوّعها ـ إلى اقتصادية وسياسية وثقافية واجتماعية وبيئية، بحيث صارت كل تلك الأزمات أزمات عالمية، وصارت عالمية الأزمات تستدعي عالمية الحلول والأمثلة على ذلك كثيرة حولنا[1].

عالمية التغيير:

و«التغيير» اليوم يمثّل إشكالية عالمية، بل إن أزمة التغيير ذاتها قد تكمن في عالمية التغيير التي لا يزال ضباب الإقليميات والقوميات والعنصريات والمذهبيات والديانات القومية والجغرافية كثيفاً حولها يحول دون رؤية عالميتها، واكتشاف المداخل السليمة لمقاربتها.

وسواء أخذنا التغيير بمعنى تغيير صورة الشيء دون ذاته أو أخذناه باعتباره استبدالاً للشيء بغيره[2]، فإن العالم كلّه يدرك الحاجة الملحة إلى التغيير بمستوييه المذكورين. ولكن ما هو التغيير الذي يحتاجه العالم؟ وما حقيقته في إدراك مختلف الأمم؟ وما مدى الوعي على ضرورته؟ وما مدى الاستعداد لتوفير شروطه، وإيجاد بيئته؟ وما هي السنن الكونية

---

(1) فمن أزمة الخليج إلى الصومال إلى البوسنة إلى قضيّة فلسطين فأسعار البترول كل هذه الأزمات أخرجت من إطارها المحليّ أو الإقليميّ لتعالج في الإطار الدوليّ أو العالميّ.

(2) أنظر المفردات للراغب الأصفهاني مادة (غيَّر).

والإلهية التي لا بدّ من ارتباط قضية التغبير بها؟ وما هي ميادين ومجالات التغيير؟ وما هي أصناف وأنماط التغيير المطلوبة في كل ميدان وفي كل مجال؟ وما مداخل التغيير السليمة؟ وما هي مواصفات اللحظة التاريخية المناسبة للتغيير على المسنويين المحلي والعالمي؟ وكيف يمكن التفريق بين السنن الثابتة والمتغيرات؟ وما ضوابط كل منهما؟ وأهم من هذا وذاك كيف يمكن أن يوجد إنسان التغيير القادر على الوعي به وفهم آلياته وأدواته وشروطه ووسائله، الصالح لممارسة الدور التغييري في إطار أمة قادرة على ممارسة هذا الدور ومؤهلة له، ومستوفية لشروطه؟

منطلق التغيير:

إن «التغيير الاجتماعي» شأن جماعي بالدرجة الأولى، ومهما يكن دور الفرد فيه فإنه يبقى مرتبطاً بقوم أي بمجموع أو بأمة ﴿إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيِّروا ما بأنفسهم﴾ (الرعد: 11). ﴿ذلك بأن الله لم يك مغيِّراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيِّروا ما بأنفسهم﴾ (الأنفال: 53)، ومنه ﴿وإن تتولوا يستبدل قوماً غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم﴾ (محمد: 38)[1].

ومهما يكن من أمر فإنَّ مسؤولية الإنسان الفرد، والإنسان الجماعة والأمة في مجال «التغيير» بالذات تتداخل بشكل كبير؛ ففي المسؤولية عن «التغيير» «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»[2] ولكل موقعه في عملية «التغيير» ومتطلّباتها. أما في الجزاء والثواب والعقاب الأخروي فقوله تعالى ﴿وكُلُّهُم آتيه يوم القيامة فرداً﴾ (مريم: 95) يحسم الأمر.

وفي نتائج «التغيير» إيجاباً أو سلباً وشمولها للجماعة وللأمَّة حتى

---

(1) حيث أن سائر الآيات التي ورد فيها ذكر التغيير تحدّثت عن (قوم) لا عن أفراد لتؤكد أن التغيير شأن جماعيّ.

(2) حديث «كلكم راع . . .» حديث صحيح أخرجه الشيخان البخاري ومسلم عن ابن عمر مرفوعاً، على ما في كشف الخفا (2/ 169) وكذلك أحمد وأبو داود والترمذي ـ على ما في الفتح الكبير (2/ 331).

لو قام بها أفراد فقط يأتي حديث السفينة «مثل القائم في حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة، فأصاب بعضهم أعلاها، وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم، فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا؟ فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعا، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً»[1]. ومن هنا كان الإنسان بكل خصائصه وعناصر تكوينه وصفاته النفسية والعقلية والجسمية بعقله وروحه وجسمه هو منطلق التغيير، وهو الحامل لأمانته، المكلف بمسؤوليته، الصائغ لمفهومه.

هدف التغيير:

لقد كرَّم الله ـ تعالى ـ الإنسان، وفضَّله على خلقه، وأسجد له ملائكته، وحمَّله أمانته، واستخلفه في أرضه لغاية رسمها جلَّ شأنه فلم يخلقه عبثاً، ولم يتركه سدى: ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنّكم إلينا لا تُرجعون﴾ (المؤمنون: 115) ﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين، لو أردنا أن نتَّخذ لهواً لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين، بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون﴾ (الأنبياء: 16 ـ 18). فهناك حق وباطل، وهدف الخلق وغايته أن يقذف الله ـ تعالى ـ بالحق على الباطل فيزهقه. والإنسان من دون سائر المخلوقات هو المطالب بممارسة هذا العمل، وهو المعد ليكون اليد التي يقذف الله بالحق على الباطل بها. وهو الذي أنيط به القيام بهذه المسؤولية بحكم تكريم الله له وتفضيله واستخلافه وائتمانه. فقضيَّة الإنسان وغاية وجوده ـ هي إبقاء رآية الحق عالية، ورآية الباطل منكوسة؛ إنه الحارس المؤتمن الذي عليه أن يحمي الحق ويحفظه ويدافع عن شموخه، ويدحض الباطل ويزهقه، فذلك هو ابتلاؤه واختياره ورسالته ومهمته في الوقت ذاته ﴿وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين،

---

(1) حديث «مثل القائم في حدود الله...» حديث صحيح أخرجه البخاري وأحمد والترمذي عن النعمان بن بشير على ما في الفتح الكبير (3/ 129).

ما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾ (الدخان: 39). ﴿ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار﴾ (آل عمران: 191). فالحق هو غاية الخلق، وحفظه وحمايته وتجسيده ـ هو معيار الأداء الإنساني، ومعيار الشخصية الإنسانية ومقياس نجاحها في مهامها. وبقدر ما يجسد الإنسان في سلوكه وتعامله وممارساته من التزام بالحق يكون منسجماً مع غاية وجوده، محققاً لمهمته و«الحق» مفهوم تناول القرآن المجيد جوانبه في الكون والحياة والإنسان. واعتبره الميزان الذي توزن به سائر الأمور. وبمقاييسه ومعاييره تتمّ الهيمنة على سائر الأقوال والأفعال والأفكار والممارسات والتوجهات في الحياة ﴿الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان وما يدرك لعل الساعة قريب﴾ (الشورى: 17) ﴿والسماء رفعها ووضع الميزان، ألا تطغوا في الميزان﴾ (الرحمن: 7 ـ 8) ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبيِّنات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب إن الله قوي عزيز﴾ (الحديد: 25). فالميزان ما يعرف به الحق وما يتوصَّل به إلى العدالة في المعنويات. وأما في الحسِّيات فهو معروف، وارتباط الحق بالميزان يشير إلى أن الميزان يمثل القيم المعياريَّة لقياس الحق، والضوابط المنهجية لتلك القيم، فالكتاب والميزان يشكلان منبع الحق ومنهجه ـ معاً ـ وبهما يصل الإنسان إلى مفهوم الحق ومعاييره وكيفية إقامته وإظهاره وبسطه في الأرض. وقد زود الله ـ تعالى ـ الإنسان بما يعينه ويمكنه من معرفة الحق وما يناقضه من الباطل والعبث واللهو، فكان الإنسان منتصب القامة، مطلق اليدين قادراً على القراءة والتعلم والبيان والكتابة. كما زود بثلاثيَّة الوعي والإدراك: ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾ (النحل: 78). وهذه الوسائل الثلاث قوى وعي تساعد الإنسان على اكتشاف عناصر الحق والميزان ليندفع بعد ذلك بإرادة وعزيمة وتصميم على إقامة الحق ووضع الميزان، والانتصار للحق في تناقضه مع الباطل.

ف «الباطل» مناقض للحق، والباطل لا ثبات له، لأنَّه عرض جانبي فيه طبيعة الزهوق والسقوط والتراجع أمام الحق، فهو كالأمراض والأعراض الجانبيَّة كل ما تحتاج، لتنهزم قدرة على المقاومة في الجسم، ودواء مناسب يساعد جهاز المناعة على التغلب على المرض.

إنسان التغيير:

وإنسان التغيير قد أوضح القرآن العظيم - بجلاء - معالم شخصيَّته، إنه أكبر مما تصَوَّرُه كل الدراسات الإنسانية الحديثة. إنه عبد الله وخليفته، خلقه في أحسن تقويم، وصنعه على عينه، وأسجد له ملائكته، وأقرأه، وعلمه كيف يستعمل القلم فيكتب ويقرأ، وعلمه الأسماء كلها، وعلَّمه البيان، فكان أكثر شيء جدلاً، وزَوَّده بقدرات لم يمنَّ بمثلها على أيّ من خلقه، فقدراته العقلية والذهنية والنفسية والإدراكية وكذلك الجسدية هي أكبر بكثير مما يتصور، وذلك ليتمكن بها من أداء رسالته والقيام بمهمته تلك.

وعبوديته لله لم تكن في أي وقت مصدر ضعف له أو إعاقة أو استلاب، بل هي مصدر عزَّة له وطاقة وقدرة وعطاء وتكوين وبناء لذاته وتحرير لعقله ونفسه ووجدانه، وإنماءً لقدراته. ولذلك فرَّق جل شأنه بين عبودية الإنسان له وعبوديته لإنسان مثله، ففي عبوديته لله طهارته وتحرره وكماله وبناؤه. وفي عبوديته لسواه هلاكه واستلابه ﴿فلا تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون، ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء ومن رزقناه منّا رزقاً حسناً فهو ينفق منه سراً وجهراً هل يستوون؟ الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون، وضرب الله مثلاً رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه أينما يوجهه لا يأت بخير هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم﴾ (النحل: 74، 75، 76).

بل لقد حرَّر الإسلام الإنسان من استلاب نفسه له حين وضع له ذلك الميزان الدقيق لمدى استجابته لمتطلَّبات جسده ونفسه، وهو القدر

الكافي لاحتياجاته وتمكينه من أداء وظائفه. أما ما جاوز ذلك من طاقات فلا بد من توظيفه في إطار المهمة الخلافيَّة للإنسان المكرم المفضل المستخلف، لأنه لو أخلد إلى الأرض واتبع هواه فسيسخِّر تلك القدرات الهائلة التي زوده الله ـ تعالى ـ بها في العلوّ في الأرض والإفساد فيها، واستعباد إخوانه من بني الإنسان، فتنشأ إمبراطوريات الطغيان على أجساد الجنود، وتقام الصروح والأهرامات على جثث العبيد لتكون مدافن مقدَّسة لجسد الإنسان المتأله الطاغي، وتدخل البشرية معارك الصراع الدامي الذي يُعطى عناوين وأشكالاً اجتماعية وحضارية وثقافية ودينية في بعض الأحيان. وتحاول البشرية «التغيير» والخروج من المأزق فتنصرف أبصارها إلى معالجة ظواهر المرض أو أعراضه. وتغفل عن حقيقته وأصله.

إن الانحراف يحصل نتيجة طغيان الإنسان واستبداده، وتعبُده لذاته واستبداد نوازعه المتنوعة به.

حتى يغيّروا ما بأنفسهم:

لذلك فإنَّ التغيير من النفس يبدأ وإليها يعود. ولقد بنى الإسلام كل مناهجه التغييرية وبرامجه على تغيير ما بالنفس فمن خلال الذات الإنسانية تنطلق عمليَّات التغيير، وعلى أساس منها يقوم بناؤه، وعلى محور النفس تدور عجلته، بل جعل التغيير الإلهي نتيجة وثمرة لتغيير ما بالنفس الإنسانية. وتغيير ما بالنفس يبرز أول ما يبرز بعملية التزكية التي من شأنها أن تقوم بتحصين الإنسان من داخله ضد سائر استعدادات الشر والانحراف فيه، وسائر المؤثرات الخارجية عليه، وتحجيم نوازعه الداخلية، وتوجيه طاقاته باتجاه البناء والعمران في إطار من الضوابط العقليَّة والتزكية السلوكية والأخلاقية ليصبح الانسان إنساناً عمرانياً بنّاءً نافعاً لنفسه، مفيداً لبني جنسه مدركاً لانتمائه الإنساني ودوره العمراني غير مستلب من أحد متوازناً بحقيقته الإنسانية فلا يتدنى عندها ويظن في نفسه الظنون فيتوهم أنه مجرد حيوان ناطق، أو قرد متطوِّر أو شهوة أو شيطان أو خطيئة. ولا يتعالى على حقيقته الإنسانية ليتطلع إلى ما هو أعلى منها يُؤَله ذاته،

أو يتوهَّم أنه مخلوق على صورة خالقه فإنه سبحانه ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ (الشورى: 11). أو يحرص أنه يمكن أن يكون حيّزاً للحلول الإلهي، أو مؤهلاً للاتحاد بإلهه، أو يعالج ضعفه الإنساني بتجسيد ابن للإله بشكل إنسان، ثم قتله فداءً لذنوب الإنسان وخطاياه، فكل ذلك من قبيل تجاوز الإنسان لحقيقته الإنسانية، والقرآن العظيم لا يريد للإنسان أن يتجاوز نفسه، بل يزكيها. ولذلك كان إنسان التغيير هو الإنسان القابل للتزكية والترقي؛ باستجابته للرسول الذي يتلو عليه آيات الله، ويعلمه الكتاب والحكمة ويزكيه فيأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر، ويحل له الطيِّبات، ويحرم عليه الخبائث ويضع عنه إصره والأغلال التي كانت عليه. ليندفع الإنسان لتحقيق غاية وجوده موظفاً سائر القدرات الهائلة التي زوّد بها، مستفيداً من سائر المسخرات، مكتشفاً للسنن مدركاً لعلاقاتها ليتحقق له بفعله واختياره وعون الله ودفعه إيَّاه التمكن في الأرض وتحقيق غاية الحق من الخلق. وضرب الباطل بالحق وإزهاقه ليسود الحق، ويعم الهدى، وينتشر الخير.

قواعد التزكية الأساسية: للتزكية قواعد كثيرة، لكن القواعد الأساسية فيها ولها أربع:

القاعدة الأولى: **التوحيد**: فهو أهم قواعد التزكية الإلهية للإنسان وهي قاعدة تساعده في الوقت ذاته على استعلاء الإنسان بخالقه على ما سواه، و«التوحيد» الخالص النقي، توحيد الله - تعالى - في ألوهيّته وربوبيته وصفاته. فالتوحيد الخالص أهم قواعد إيجاد إنسان التغيير ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾ (لقمان: 13).

القاعدة الثانية: الإيمان بوحدة البشر في الأصل والمنشأ والمصير والمآل، والمهمّة العمرانية، والحقيقة الإنسانيَّة، وتمايزهم إنما هو في أعمالهم الاختيارية فحسب. فليس هناك تمايز على مستوى الحقيقة الإنسانية، أو القيمة والكرامة، أو على مستوى القدرات أو على مستوى العطاء الإلهي غير الممنون عن جميع خلقه تعالى.

القاعدة الثالثة: وحدة الحق وثباته، وتفرّد الباري جلَّ شأنه بالإحاطة التامة الكاملة بامتلاك الحق والحقيقة؛ أما الإنسان فعليه أن يطلب الحق ويسعى إليه، ويتوسّل بكل ما منَّ الله عليه به من وسائل ومناهج لإدراكه وفي مقدمتها المنهجية المعرفية القرآنية، والاستمداد من الوحي ومن الكون بوسائل الوعي والإدراك فإن لم يتمكن من إدراكه فسيكفيه مقاربته، وحسبه أن يصل إلى ما يطمئن قلبه إلى أنه الحق، أو يغلب على ظنّه أنه الحق.

القاعدة الرابعة: الإيمان بالخلافة ـ خلافة الإنسان في الكون وتسخير الكون له، فهو مؤتمن على الوجود كله ليس من حقه أن يفرّط في شيء أو أن يفسد شيئاً من هذا الكون الذي أؤتمن عليه، فمهمته عمرانيَّة وهو مستخلف عن الخالق الذي هو المالك الحقيقي جلَّ شأنه ليس له أن يخرج عن حدود مهمة الاستخلاف لا في الإنسان ولا في الحيوان ولا في النبات ولا في البيئة ولا في أعماق المحيطات ولا في فيافي الصحارى أو أجواء الفضاء. فالكون مسخَّر له بإذن ربه، وتجاوز حدود الاستخلاف يؤدي إلى التدمير والتخريب، والخروج عن مهمة الاستخلاف.

هذه القواعد الإسلامية الأربع وكثير من القواعد الأخرى المرتبطة بها تقوم عليها منهجيَّة التغيير الاجتماعي في الإسلام إذا ما حدث الركود أو الوهن، أو سادت وسائل الصراع والانقسامات البشرية، أو هَيْمَنَ الفساد والاستبداد، أو طغى الباطل وظهر الفساد، أو سادت العدميَّة والعبثية واليأس والملل والأمراض الاجتماعية.

على هذه القواعد تبني «أمَّة التغيير» بعد إيجاد إنسان التغيير لتكون الأمة القطب[1] والأمة الوسط والمخرجة إلى الناس لإحداث التغيير ودمغ الباطل بالحق وإزهاقه.

---

(1) للدكتورة منى أبو الفضل كتاب بعنوان «الأمَّة القطب» منه اقتبسنا هذا العنوان، وهو كتاب يتناول خصائص الأمة المسلمة التي تؤهلها لأن تكون «الأمة القطب» أو «أمة الأمم» طبع في القاهرة بطبعة محدودة التداول عام 1982.

فكيف يتم التغيير وما معالم المشروع التغييري المنتظر؟

الإجابة عن هذا السؤال تبدو بالغة الصعوبة - في الوقت الحاضر بالذات، ذلك لأنَّ خصائص المرحلة على المستويات القطريَّة والقوميَّة والأطر الجغرافية والعالمية تبدو كلها منتظرة مترقِّبة لمزيد من الأزمات على سائر الأصعدة. والفرص المتوقعة لحدوث انفراجات محدودة جداً.

نظرة في ميادين التغيير:

أ) حالة الغرب:

أولاً: فمشكلات البيئة أصبحت تهدد الإنسان والحيوان والنبات في الأرض والبحر والجو. والاتحاد السوفياتي القطب العالمي الثاني لسائر عقود ما بعد الحرب الكونيَّة الثانية تمزَّق وانهار تحت وطأة مشكلات اقتصاديَّة واجتماعيَّة وسياسية في النظرة الظاهرة، وتحت وطأة التشبث بالباطل، وإعلائه والتمسك به في نظرنا. والولايات المتحدة التي كانت تسمى بـ «الفردوس الأرضي»[1] لم تعد فردوساً، وبدأ الباطل يلعب دوره في تخريبها من الداخل. «ففردوس الفردوس الأرضي كاليفورنيا» أصبحت ميداناً للكوارث الطبيعية والتلوّث البيئي والانحرافات البشريَّة، والتلوث الأخلاقي. وعروس كاليفورنيا سان فرانسيسكو يسيطر عليها قوم لوط المعاصرون. والعنف ينتشر بين الشباب بشكل مريع. فالمراهق الأمريكي قبل أن يناهز السادسة عشرة يكون قد شاهد ما يزيد عن مائتي ألف حادثة عنف وثلاث وثلاثين ألف حادثة قتل على الشاشة الصغيرة. والأسرة التي تعتبر المحضن التربوي الأساسي قد تهدمت أركانها، فنسبة الطلاق بين السود جاوزت خمساً وسبعين في المائة ونسبته بين البيض جاوزت خمساً وخمسين؛ بل إن مفهوم الأسرة ذاته قد تم تغييره ليستوعب كل أنواع

---

(1) الفردوس الأرضي عنوان لأمريكا استخدمه الدكتور عبد الوهاب المسيري في كثير من كتاباته عن أمريكا، ومنها سلسلة مقالاته التي نشرها في مجلة «المصوّر» المصرية تعليقاً على أحداث كاليفورنيا.

الشذوذ. فهناك الأسرة العادية التي تقوم على زوجين ذكر وأنثى، وهي المصابة بأمراض الطلاق والتفكك الأخرى. وهناك أسرة تتألف من لوطيين أو سحاقيين، وأسرة تتألف من أم وحدها أو أب وحده. وموضة تبادل الزوجات والأزواج لفترات تغيير قصيرة آخذة في الانتشار. أما بناء العلاقات المحرمة بين الأمهات وأبنائهن والآباء وبناتهم ودوائر المحارم الأخرى فلم تعد من الأمور النادرة. وقد تراجع عدد الأسر الطبيعية أو النموذجية أي المكونة من زوج وزوجة إلى أقل من خمسين في المائة. والمستخدمون لسموم المخدرات في تزايد مستمر حتى إن أرقام الإحصاءات بدأت تتراقص بسرعة كأسعار مزاد علني أو بورصة، 69٪ من البيض، و65٪ من الموظفين، و60٪ من الطلاب إلخ. وكذلك نسب العاطلين عن العمل، ومعدّلات الجريمة، ومعدّلات نسب تآكل وانهيار الأسرة، والفساد السياسي والاجتماعي والاقتصادي في تزايد مستمر.

لقد وعد الإنسان الأمريكي بأن مشاكله ـ كلها ـ ستحل مرة واحدة إذا تخلص من الخطر الأحمر. الخطر السوفياتي، وسقط الاتحاد السوفياتي، وقبل أن يتنفس الأمريكي الصعداء إذا بالمشاكل تتراكم من حوله، وقيل له: على سبيل التسرية والتعزية: إن سقوط الاتحاد السوفياتي أزال مخاطر كثيرة؛ هذا صحيح، لكنه خلق مخاطر من نوع آخر: لا بد من الاستمرار في حالة التأهب لدرئها، لكن القيادة الأميريكية مدركة تماماً أن مخاطر سقوطه كانت أكبر بكثير من مخاطر بقائه «فبسقوطه» اختفى الآخر، والآخر مهم للغاية لتحديد الهويَّة، وللإبقاء على حالة التوتر التي تسمح باستمرار عمل مصانع السلاح والفتك[1]. وإنتاج الحروب المحلية في العالم الثالث لاستمرار الازدهار الاقتصادي؛ لأنَّ صناعة السلاح هي صناعة أساسية في الدول المتقدمة، وكيف يمكن الاستمرار بها إذا لم يوجد العدو الكفء؟ ولذلك حاولوا أن يوهموا الشعب الأمريكي والشعوب الأوروبية بأن العدو الكفء لا يزال موجوداً

(1) الفردوس الأرضي، د. المسيري.

في «برّ من المسلمين» مجهول يتعاملون معه كما يتعاملون مع الأساطير. فمع أنهم عرّوا صاحبهم صداماً حتى ورقة التوت لا يزالون يتحدثون عن خطر محتمل في باطن الأرض العراقية وكهوف الجبال - التي صورت حتى فيرانها - بشكل أسطوري، وكذلك الحال بالنسبة لإيران، وما بدأ يسمى بـ «القنبلة الإسلاميَّة» في باكستان. وخطر «الأصولية الإسلامية» و«آرمجدون» القادمة.

ولم تدع الإدارة الأمريكية السابقة ولا الحاليَّة وسيلة لإنعاش الاقتصاد الراكد إلا سلكتها من الغزو إلى سير الرئيس نفسه في أحد الإعلانات التلفزيونية السياحية لدعوة الراغبين في السياحة لزيارة الولايات المتحدة.

وحين عرض على الشعب الأمريكي تمويل جهاز الـ (Accelrator) بعشرة بلايين دولاراً رفض ذلك، وهو جهاز ذو أهمية كبيرة في تقدم العلوم الطبيعية للأمام، ولم يكن الشعب الأمريكي في السابق يبخل على أقل منه أهمية بأضعاف هذا المبلغ. فاضطر الرئيس الأمريكي بوش للسفر إلى اليابان لإقناعها بتحمل نصف الموازنة المطلوبة لإنتاج هذا الجهاز فعاد صفر اليدين، ليترك الإله البديل - العلم - يترنح حتى السقوط. وأوهم الفرد الأمريكي بكل الوسائل أن حرب الخليج وتحقيق السلام بين العرب وإسرائيل سيعالج مشكلات الاقتصاد الأمريكي، ولكن مشكلاته تفاقمت، وتصاعدت عمليات إعلان الإفلاس للبنوك والشركات الكبرى بشكل كبير، ولم تُجْدِ كل السياسات الخارجية والداخلية في إيقاف عجلة الأزمة، بما في ذلك انخفاض أسعار البترول إلى مستوى الثلث وفرض ضرائب على الدول المُصَدِّرة.

ثانيا: في بلداننا حين تتفاقم الأزمات يلجأ الناس إلى الحديث عن علامات الساعة وأشراطها، فذلك تفسير للعجز الإنساني عن التغيير مريح. وقد يعزِّز ذلك بمنامات يجري تناقلها عن الشيخ المزعوم أحمد خادم المسجد النبوي الشريف أو سواه؛ لأن المسلم لا ينتظر دخول

الفردوس إلا في الآخرة فليستعجل قدومها. أما أمريكا فالأسطورة ينبغي أن تكون بمستوى تقدمها ولذلك طرحت فكرة «نهاية التاريخ»[1] من فوكوياما الكاتب الأمريكي ياباني الأصل. فدار كتابه الذي يحمل هذا العنوان «نهاية التاريخ» حول فكرة مفادها أن أمريكا قد بلغت قمة ما كان الإنسان يحلم ببلوغه في أية مرحلة من مراحل تاريخ البشريَّة، وأنها ستبلغ لحظة التحكم الكامل في عالم يسوده الرفاه الاقتصادي، وانعدام الحروب وتلك لحظة نهاية التاريخ، حيث لا يتوقع الكاتب أن تقوم حضارة أخرى تصل إلى أفضل مما وصلت إليه الحضارة الأمريكية. وسواء طرح هذا باعتباره المقابل الفلسفي للحلم المادي بالفردوس الأرضي كما يذهب إلى ذلك د. المسيري[2] أو طرح باعتباره النقطة التي ينتهي عندها خط التقدم في الحضارة الوضعية، فإن التاريخ ـ عندنا ـ لا يمكن أن ينتهي عند هذه النقطة، بل الصيرورة التاريخية مستمرة حتى يرث الأرض عباد الله الصالحون، وحتى في هذه الحالة فالدنيا ليست نهاية المطاف، بل هي مزرعة الآخرة، ﴿وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون﴾ (العنكبوت: 64).

ثالثا: وعلى صعيد آخر ظهرت رواية في الولايات المتحدة قبل سنوات كتبتها روائية أمريكية تدعى مارمون سيلكو، وهي روائية أمريكية بيضاء من أصل أسباني وهندي أحمر أي من سكان أمريكا الأصليين، عنوان الرواية «تقويم الموتى» والموضوع الأساسي المتواتر فيها هو أن الولايات المتحدة ليست مريضة وحسب، بل إنها المرض نفسه، وإطار الرواية خيالي للغاية، فالرواية تتصور أن سكان أمريكا الأصليين سيستيقظون

---

(1) للدكتور المسيري كتاب بعنوان «نهاية التاريخ» عنواناً لكتاب نشره في عام 1972 بمصر. وعلى كل حال ففكرة نهاية التاريخ فكرة فلسفية تعرض لها هيغل وغيره في القرن الماضي. كما اشتملت رسالته للدكتوراه (لم تطبع بعد) على فصل بعنوان: «موت التاريخ».

(2) يراجع كتاب مؤتمر جمعية علماء اجتماعيّات المسلمين A.M.S.S. لسنة 1992.

من سباتهم أو رقادهم أو موتهم وسينتقمون من هذا المجتمع الاستيطاني الاحتلالي الأبيض الذي استرقهم لمدة خمسة قرون.

وتدور حوادث القصة عن أشكال الانتقام المختلفة، ولكن الأهم من هذا كله هو الرؤية الروائية للمجتمع الأمريكي الأبيض باعتباره مجتمعاً قاتلاً فاسداً بشهواته لدرجة الاشمئزاز، ومن شخصيات الرواية قاض فيدرالي يدخل في علاقة جنسية مع كلابه، وامرأة تعمل في أحد الملاهي الليلية حيث تخلع ملابسها أمام الزبائن لإثارتهم وتقبض الثمن الذي تنفقه في شراء مخدرات تغرق بها نفسها، ورجل شاذ جنسياً يختطف ابن هذه المرأة ليستخدمه في فيلم فيديو يختلط فيه الجنس بالتعذيب. ولكن وراء كل هذا إحساساً عميقاً بالضياع. ويأتي الزبائن البيض الواحد وراء الآخر لرؤية العرَّاف الهندي واستشارته، ويخبرونه أنهم فقدوا شيئاً ما ـ تذاكر اليانصيب، أو الأسهم ولكن العرّاف يعرف تماماً إن الإنسان الأبيض الذي غزت قواته القارة الأمريكية والذي لا تعرف الرحمة إلى قلبه سبيلاً سيصاب حتماً بالضعف والوهن بعد وقت طويل ثم يختفي. وكما يقول المؤلف الجزائري كاتب ياسين: الأسطورة أكثر صدقاً من التاريخ، فهي تبلور الأمور تماماً وتركز على ما هو أساسي في الواقع وتستبعد الفرعي والهامشي وتصوغ رؤيتها على هيئة قصة يمكن للجميع أن يصل إلى مغزاها دون أن يكون مدرباً بالضرورة على تحليل الخطاب الفلسفي![1]

رابعاً: وأما النظام التعليمي ـ في هذه البلاد ـ فقد أعيت الخبراء أمراضه ومشكلاته بأنواعه المختلفة حيث فقد النموذج وانعدم فيه المثال. فالإنسان مجرد طاقة إنتاجية استهلاكية، والنظام التعليمي مطالب بأن يوجد الإنسان الطبيعي فحسب، الإنسان الذي لا يتسم بأية خصوصيَّة دينية أو أخلاقية أو سواها، إنه منتج مستهلك ليس إلا. ويا ويل المعلم الذي يتحدث إلى طلابه عن مثل أو قيم إنه يتهم بإيذاء طلابه، وتعريضهم إلى

(1) تراجع مقالات د. المسيري في مجلة المصور حول «الفردوس الأرضي».

خطر الانحراف عن النموذج العلماني.

خامساً: إن مشكلة الأمهات الأطفال أي اللواتي يحملن دون الخامسة عشرة من المشكلات المألوفة في المدارس، وكيفيَّة إقناع الطلبة والطالبات بممارسة الزنا مع لبس الواقي المطاطي أصبحت من التحديات التي تواجه المدرسة وجهازها بشكل يومي، أما مشكلة الإجهاض فقد صارت من كبرى المشكلات على المستوى الوطني العام. وأما تعليم القيم أو الفضائل فممنوع ومحرَّم. وإذا أراد المدرس الحديث عن فضيلة ما فليس له ذلك إلا في إطار الحديث عن حضارات بائدة وتقاليدها،. وإذا ضبط متلبِّساً بالحديث عن أخلاق أو قيم خارج هذا الإطار فإنه يعرِّض نفسه للحساب. ويلجأ البعض إلى المدارس الكاثوليكية لحماية أبنائهم فيكونون كالمستجير من الرمضاء بالنار لوجود سسلبيات من نوع آخر.

إن سائر النظم والمؤسسات الحياتية: النظام السياسي، النظام الاقتصادي، الاجتماعي، التعليمي، الإعلامي وغيرها؛ كلّها تقوم الآن بدور حضانة بذور الانهيار التي أدت إلى انهيار روما القديمة وسادوم وعامورة والاتحاد السوفياتي وغيرها. وأعمار الأمم غير أعمار الأفراد وأكبر التحديات وأخطرها سقوط الوهم القائل بأن الحضارة الغربية المعاصرة تحوى داخلها قدراتها الكامنة على تصحيح مسارها. فلقد بقي المراهنون على عالميَّة وخلود هذه الحضارة يراهنون على أن لهذه الحضارة آليات تصحيح كامنة وظاهرة تستطيع أن تحتوي على عطب، وأن تتلافى كل خلل، وأن تستكمل كل نقص، وأن تجدد ما تبْلى، وتصلح ما يفسد، وتعيد الحياة إلى ما يموت من عناصرها وأنها سوف تتجاوز أزماتها كلها؛ وأنها لن تخضع للدورة الحضارية التي تحدَّث عنها ابن خلدون وغيره.

يقول توينبي (1975): أن أفضل الحضارات تلك التي نشأت عن الديانة المسيحية الكاثوليكية برئاسة البابا، وهي ـ بدون تعمية ـ الحاضرة

الغربية - التي هي وحدها تحافظ على «الشرارة الإلهية الخلاقة»، وهي - وحدها القادرة على أن لا تؤول إلى ما آلت إليه سابقاتها[1].

ويؤكد هانز كوهن الشيء نفسه فيقول: «... إن الحضارة العصرية أزلية وسرمدية، وغير قابلة للانحطاط؛ لأن الشرارة الخلاقة هي نبعها ومصدرها وأساسها. وينبغي والحضارة الغربيَّة مُثلى الحضارات أن تحاط حكماً بهالة من القداسة»[2]. إن حضارة - اليوم - قد أطفأت ذلك الذي سماه هذان المفكران المتطرفان المتعصبان تلك الشرارة الخلاقة بل لقد ألقت معظم الكنائس تحت ضغوط هذه الحضارة الشعلة الدينية بين يدي العلمانية الطاغية، وطوَّرت تعاليمها لتتسع لسائر أمراض هذه الحضارة، ومنها الزنا واللواط لا على مستوى الأفراد العاديين، بل على مستوى رجال الدين أنفسهم.

فمنذ الخمسينات والكنيسة تتراجع أمام الضغوط المختلفة فسمحت في البداية بالزنا وقررت أنه مسموح به في بعض الأحوال إذا شكل امتزاجاً شاملاً بين بالغين راضيين[3] وقد استمرت حالة التراجع هذه حتى تأسست كنائس خاصة باللوطيين والسحاقيات يقودها رجال دين من الفصيلة نفسها.

إن أوزوالد شبنجلر (1880 - 1936) أكد في كتابه «انحدار الغرب» أن الحضارة الغربية قد دخلت مرحلة الشيخوخة والتراجع. وتوينبي نفسه لم يكن أقل من شبنجلر إدراكاً لانحرافات الحضارة؛ فلقد أكد «أن

(1) توينبي (1889 - 1975)، يراجع بحث «الحضارة الإسلامية بين التحدي والتعطيل»، للأستاذ ضناوي وقائع مؤتمر الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم (1/ 524) إصدار الندوة العالمية للشباب عام 1979.

(2) المرجع السابق.

(3) ما أصدرته الكنيسة الإنجليزية عام 1966 ونشرته مجلة تايم في عددها الصادر في 28/ 10/ 1966، ص38.

المشاكل التي أحدقت بالحضارات الأخرى وقضت عليها قد وصلت ذروتها في الغرب. . . وصار مجتمعنا الغربي متورطاً في كثير من الأخطاء والكوارث التي قضت على حضارات كثيرة يعد تاريخها من بدايته إلى نهايته بمثابة كتاب مفتوح»[1].

ولو أردنا استعراض صيحات الإنذار والتشاؤم والنقد بمختلف أنواعه للحضارة الغربية لاحتجنا إلى مجلدات، فما أكثر ما كتبوا ونبَّهوا وانتقدوا واقترحوا، وخاصة فيما يتعلق بنظرة هذه الحضارة إلى الإنسان وآثارها على حياته ونزعها القداسة والتكريم عنه. وكذلك نظرتها إلى الكون والبيئة والدين والقيم وغير ذلك مما جعلها تنطوي على الكثير الكثير من الباطل والزيف الذي لا بد من زهوقه.

ب) حالة الشرق المسلم:

أما إذا صرفنا أنظارنا تلقاء واقعنا فإنه أمرٌّ وأتعس، فنحن شركاء في الأزمة العالمية لعالمية الحضارة الغربية وتعميم شرورها، فإذا كانوا قد اختصوا أنفسهم بخيرات الحضارة المعاصرة فإنهم كانوا أكثر كرماً في توزيع السيء من آثارها على العالم ـ كله ـ من خلال ثورتهم التقنية وأجهزة إعلامهم العملاقة. فمشاكل البيئة والفساد الأخلاقي والكساد الاقتصادي، والأزمات الاجتماعية في كل هذه الرزايا نحن شركاء لهم متساوون أو ذوو نصيب أوفى. ونزيد عليهم بآثار أزماتنا الخاصة، ومشكلاتنا الموروثة والمعاصرة. كأزمتنا العقيدية والفكرية، وأزمتنا الثقافية وأزمات الحرية والديمقراطية والشورى والنهضة والتقدم التقني والعلمي. ومن هنا فإن من الخطأ أن ينتشي المسلم ويتوقع أن يصدق ما يقال: بأنه البديل المنتظر ما دام الغرب قد رشحه لعداوته. فإذا كان الغرب في حاجة إلى تغيير في جانب فالمسلم في حاجة إلى التغيير في جانبين، وإذا احتاج الغربي للخروج من الأزمة جهداً بسيطاً احتاج المسلم إلى جهد

---

(1) وقائع مؤتمر الإسلام والحضارة، مرجع سابق.

مركب لتعقيد وتركيب أزماته. فالتغيير الذي نحتاجه أكبر بكثير من حجم الغيير الذي يحتاجه سوانا. إننا نحتاج إلى تغيير شامل لكل ما بالأنفس من معتقدات وتصحيح لها ولما انبثق عنها من أفكار ورؤى وتصورات وسلوكيات وتصرفات ونظم علاقات. ويكفي أننا - جميعاً - بوصفنا مسلمين وبوصفنا عرباً معرضون - الآن - لفقدان الهوية وتذويب بقايا الكيان في «شرق أوسطية» كفيلة بالقضاء على البقية الباقية من خصوصياتنا، خاصة ونحن نواجه نظاماً جديداً كل همه مركز - الآن - على إذابة خصوصيات الأمم الأخرى لعله يجسد في تذويبها وربطها بعجلته ما يعالج بعض أزماته أو على الأقل يأمن أن لا يكون له من بينها وارث له والكل يغرق معه في ذات السفينة عند الغرق.

إن المرحلة التي تحياها أمتنا - حالياً - حين ننظر في معطياتها وأحوال أمتنا فيها نجد أنفسنا على حافة هاوية اليأس إن لم يتداركنا الله برحمته.

فمنذ أن دب الضعف في الدولة العثمانية والمحاولات الإسلامية للنهوض لم تتوقف، فقد حاولت الجزيرة العربية أن تحمل الراية من جديد فقامت حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (تعلن عن دعوة تجديدية قائمة على أصول الإسلام، وتحاول التذكير بخلافة إسلامية توحيدية يمكن أن تقوم في جزيرة العرب. لكنها لم تستطع تحقيق أهدافها لأسباب وعوامل كثيرة. وجاءت الموجة الغربية لتضع حداً لتلك الحيوية المتجددة في الأمة ولتبدأ دورة حركة التحديث وفقاً للنموذج الغربي. وبدأت معها دورة التفكك والتفسّخ في كيان الأمة؛ لأن سائر عوامل التماسك التي كانت تبقي على كيان الأمة الوسط قد استبدلت بها نقائضها لتقضي على حركة التجدد الذاتي فيها، فإذا كانت قوى التجديد قد تداولت راية «الأمة» في إطارها الجغرافي السياسي ضمن مركزيات تعاقبت على دمشق وبغداد والقاهرة والأندلس واسطنبول فإن هذه المركزية قد سقطت، وبفشل العرب في حملها مرة أخرى في محاولة الشيخ

محمد بن عبد الوهاب والإمام محمد بن سعود فتح الطريق واسعاً أمام السقوط النهائي، فلم تُجْدِ ـ بعد ذلك ـ ثورة الشريف حسين)، ولم تتوقف عملية التمزق، وأعلن التخلي عن فكرة «الأمة» رسمياً بإلغاء الخلافة على يد ذئب أنقرة أتاتورك في مارس 1924 وتحولت الأقطار العربية إلى نظم ذات استقلال دستوري لكل منها شخصيته القومية الخاصة، ولكل بلد عربي شخصيته القطرية الخاصة به كذلك. وكذلك فعلت الأقطار الإسلامية غير العربية. وهذا ما لم يحدث من قبل على هذا المستوى في تاريخ أمتنا منذ تأسيس رسول الله وخاتم النبيين لها.

وهذه الأقطار العربية وغيرها قد تجاوزت غالبيتها الشرعة والمنهاج لتتجه إلى البدائل الوضعيَّة في نظامها الحياتي، وهذا ـ أيضاً ـ لم يحدث في مراحل التراجع والتدهور السابقة.

عامل ثالث في هذه المرحلة هو التفريق الشديد بين ما بدأ يسمى في أواخر القرن الماضي «بالعالم العربي» وما سمي «بالعالم الإسلامي» للقضاء على أفكار التواصل والامتداد بينهما، وإعادة تشكيل الوعي بشكل لا يسمح لفكرة «الأمة» بالظهور مرة أخرى. وحين تحقق ذلك بنجاح بدأ العمل على إنماء المشاعر والتوجهات نحو الأصول الحضارية القديمة للعرب وغيرهم، وهي الأصول السابقة للإسلام فرعونية وبابلية وفينيقية للتهيئة إلى انشطارات جديدة، وتتالت عمليات الانشطار والتفكك ولا تزال قائمة رغم أن فكرة «الأمة» قد طال عليها الأمد، وتجاهلتها معظم القلوب وانزوت لتكون بذرة فقط في ضمائر القلة النادرة من أولئك «الذين يمسِّكون بالكتاب».

وهكذا وقع العرب ووقع معهم سائر المسلمين في درك تدهور من نوع جديد لم يقع مثله في أية مرحلة تاريخية سابقة، رغم أن التدهور قد بدأ مبكراً.

فحالات التدهور التي سبقت هذه المرحلة تميَّزت عن حالة التدهور

الأخيرة بظواهر منها [1]:

أولا: أن الأمة لم تبحث عن بدائل خارج إطار الهويَّة الإسلاميَّة.

ثانيا: أن قوى التجديد تواصلت في ظروف تاريخيَّة مختلفة، وتعددت المراكز الحضاريَّة الإسلاميَّة.

ثالثا: لم تقع مفاصلة أو تمايز كامل بين الشعوب المكونة للأمة القطب أعني العربية وغيرها.

أما هذه المرحلة التي نحن فيها فقد برزت فيها الظواهر التالية:

أما هذه المرحلة التي نحن فيها فقد برزت فيها الظواهر التالية:

أولا: تمزق الكيان الحضاريّ الاجتماعي للأمة الإسلاميَّة القطب.

ثانيا: التخلي عن المنهاج والشرعة الإسلاميين واتخاذ بدائل وضعيَّة حلت محلها.

ثالثا: الارتداد للأصول الحضاريَّة ـ الجاهلية ـ قبل الإسلام وإعادة تشكيل الوعي بها بديلا عن الوعي على مفهوم الأمة.

رابعا: التمايز والمفاصلة بين العربيّ وغيره من الأطراف المكونة لجسد الأمة.

خامسا: قيام الدولة الإسرائيلية بطموحاتها التسلطيَّة وقدراتها على الهيمنة والإمتداد.

سادسا: الهيمنة الغربيَّة الشاملة على المنطقة العربيَّة في المشرق والمغرب وتفتيتها، وفتح أبوابها جميعاً أمام الليبرالية الغربيَّة وفرض أنظمة غربية عليها في التعليم والتشريع والسياسة والاقتصاد وسائر مناحي

(1) العالميّة الإسلاميّة الثانية ص193، طبعة أولى، بيروت، وراجع ص206 ـ 207.

الحياة لتدمير كل مقومات الهوية لديها. وقد حقق الغرب ذلك بعد أن هيمن على الطبيعة وسخر بعلومه ومكتشفاته الكثير من قوانينها.

سابعا: بعد أن تم للغرب ذلك بنجاح بدأ بتوظيف متتالية ثلاثية تقوم على التبشير والاستشراق وتوظيف العلوم الاجتماعية الحديثة التي استطاع العقل الغربي بناءها على مراحل وتوظيفها في خدمة قضاياه، فمنحته قدرة هائلة في نواح كثيرة منها: تفكيك الأفكار والمعتقدات، بل والأديان وإعادة تشكيلها وتصنيعها على الشكل الذي يريد.

ثامنا: دخلت الأمة العربيَّة ما يمكن تسميته بمرحلة الإدماج: وذلك أن علاقتها بالغرب الأوروبي قد مرت بمراحل أربع:

1 ـ مرحلة تطويق أقطارها وعزلها، وتدمير إمكانات التواصل بينها.

2 ـ مرحلة التغلغل الشامل وفرض التبعيَّة الشاملة.

3 ـ مرحلة الهيمنة العسكريَّة للتهيئة لبناء أجهزة التغيير والإشراف على عمليات التفكيك، وإيجاد الأنظمة التابعة القادرة على مصادرة احتمالات التغيير باتجاه إعادة بناء الأمة.

4 ـ ثم مرحلة الإذابة التامة والإدماج الشامل المحكومة بعلاقات التبعية الشاملة للنظام العالمي المنبثق عن اتفاقية «سايكس بيكو» ثم النظام العالمي الذي انبثق بعد الحرب العالمية الثانية، ثم النظام العالمي الجديد[1].

وهكذا برز الغرب عملاقاً متعالياً في عالم من الأقزام، وجعل من

---

(1) راجع: «المواجهة والمراجعة» رسالة دكتوراه، د. أحمد العماري قدمت إلى جامعة محمد الخامس في الرباط، وهي قيد الإعداد لنشر من قبل المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

نفسه مركزاً ومحور استتباع ومرجعيَّة فكريَّة وعلميَّة ومنهجيَّة كونيَّة عالميَّة وحيدة تملك من المنظومات الفكريَّة والإعلاميَّة والإتصاليَّة ما يقنع الشعوب العربيَّة بشرعيَّة ومشروعيَّة ما يفعل الغرب من تدمير لتوصيل رسالته التحضيرية إلى الشعوب البربرية المحرومة التي بلغ من همجيتها وغبائها أنها تقاوم جهوده في تحضيرها وتعتبر ذلك استعماراً وسيطرة وغير ذلك.

تلك هي الصورة الواقعية لأوضاع أمتنا في هذه المرحلة: أمة قد فقد كيانها الحضاريّ تماسكه التاريخي بعد تفاصيل كثيرة لا يتسع هذا المقام لعرضها يمكن أن نضع عنواناً يجمعها هو «الأزمة الفكرية والمنهجية» أو «الفصام وفك الارتباط بين الأمة والمنهج الذي تشكلت به تاريخياً نتيجة حدوث تلك الأزمة الفكرية». وها نحن ـ اليوم ـ في هذه المرحلة لم يبق لنا من رصيد مفهوم «الأمة» سوى مشاعر وأحاسيس متناثرة محدودة بأننا عرب وبأننا مسلمون ثم نذهب في تفسير كل من العروبة والإسلام مذاهب شتى نصطرع حولها لنزيد في تفتيت مكوناتنا الاجتماعية وتمزيق أوصالنا. وبانتقال ثنائيات فلسفة الصراع الغربية إلى ساحاتنا الفكرية والثقافية وجدنا أنفسنا فرقاً متصارعة: أصالة ومعاصرة، تراثاً وحداثة، تقدماً ورجعيَّة، بل حوّلنا العروبة والإسلام إلى ثنائيَّتين متصارعتين كذلك وما كنا في البدء والنشأة إلا متلازمين. وحتى بعض أولئك الذين اعتبروا القوميَّة خيارهم وتجاوزوا الإسلام خوفاً من عجزه الموهوم عن استيعاب الأقليَّات الدينية إذا بهم يجدون أنفسهم وجهاً لوجه في مقابل طغيان التوجهات الإقليميَّة.

وفي هذه الحالة التفككيَّة التفسخيَّة التي تجتاح أمتنا بجناحيها العربي والإسلامي حين نتوجَّه نحو اتجاهات التغيير، وحركات التغيير في محاولة لمعرفة مدى قدرتها على إحداثه، ومدى تمكينها من شروطه، وإدراك متطلباته، نجد كثيراً من التكرار للتجارب الفاشلة، والتساهل في تبني تجارب قد لا تتوافر فيها أساسيات شروط التغيير.

فالقوميون الإصلاحيون منهم والثوريون يعرفون أن تجربة الحداثة التي أسهموا في تطبيقها وفرضها على المجتمع العربي لم تزد العرب إلا تفككاً وتراجعاً. فبعد عدة عقود من العيش في وهم البناء القومي وبناء الدولة القوميَّة الحديثة وتحقيق الوحدة لم يتحقق شيء من ذلك، بل تحقق نقيضه: فالسيادة الوطنيَّة تحولت إلى تبعيَّة عالميَّة شاملة، والشرعيَّة الداخليَّة تحولت إلى حكم القوة، والتنمية والتلاحم الداخليّ تحولا إلى تنمية للتخلف والتفكك الاجتماعي. وهنا أود أن أتساءل مع الأخ د. برهان غليون «كيف حصل ذلك؟ ولماذا أصبحت دولة البناء القومي دولة الخراب القومي؟ ولماذا تحولت دولة المجتمع والأمة إلى دولة العداء للمجتمع والقهر للأمة، وكيف أصبحت الدولة الوطنية وكالة دولية وقوة أجنبية»؟!! ومع ذلك لم تجر تعديلات ذات بال على اتجاهاتهم الفكريَّة، أو بناهم التنظيميَّة أو مناهجهم التغييريَّة.

والذي آلت إليه أوضاع العالم العربي مغاير تماماً لكل ما بشرت به النظريَّة الإصلاحيَّة أو الثوريَّة أو التوفيقيَّة القوميَّة التقدميَّة، ودعت ونظرت له ودمرت من أجله هذا الجانب أو ذاك من مظاهر الوجود العربي الإسلامي التقليدي، فلم يصبح هذا العالم عالماً مستقلاً مكتفياً بذاته، لم يصبح قوة موحدة مستقلة، ولم يصبح قوة صناعية محلية قائمة بذاتها، ولا هوية ثقافية مستقلة متماسكة متميزة قادرة على تحقيق أهدافها ومثلها ورسالتها وإرادتها. بل ها هو مفكك، مثقل بعوامل الفرقة، بعد كل تلك العقود من الدعوة إلى الوحدة. وها هي الحرية لا تعرفها الأمة إلا شعاراً، وكذلك العدل والاستقلال والسيادة.

إن أخطر ما يواجه أمة أو شعباً أن يفقد نظامه شرعيَّته، ويفقد أبناؤه فاعليتهم، وتتوقف عوامل الدافعية الحضاريَّة فيهم، ويستولي عليهم التقليد لواقع تاريخيّ أو للآخر، في هذه الحالة تفقد الأمة القدرة على استثارة طاقاتها الداخليَّة وكوامن الحياة فيها، وحين تصل أمة إلى هذه المرحلة، وتمارس ضدَّها عمليّات تجهيل مقصود مستمر، تصاحبها

عمليات تحطيم لنفسيتها، وتدمير لعقليَّتها ومحو لشخصيَّتها، فإن واجب النخبة من أبنائها يصبح شديد التعقيد، بالغ الخطر، لأن عليهم أن يخرجوا بمشروع يمكن أن يعيد صياغة شخصية الأمة من جديد عقلياً ونفسياً لتسترد عافيتها وتستعيد فاعليتها، وهذه المهمة تتطلب أول ما تتطلب إعادة اكتشاف مكونات الأمة ومقوماتها، وخصائصها العقلية والنفسية. وتشخيص المرحلة التي تمر بها وتحياها وخصائصها وسائر العوامل المؤثرة فيها إيجاباً أو سلباً، وإذا حدث أي خطأ في هذا التشخيص فإن ذلك يعني الخطأ في العلاج، والخطأ في علاج حالة أمة أقل ما يترتب عليه تخلف الأمة عن دخول الدورة الحضارية وبشكل قد يجعلها تنتظر أجيالاً كثيرة أخرى لعل فرصة ثانية تسنح لدخولها دورة جديدة، هذا إذا لم تتضاعف عليها عوامل التدمير لجعلها تتلاشى وتضمحل وتندمج أجزاؤها نهائياً في غيرها لا سمح الله وتمضي عليها سنة الاستبدال لتصبح مجرد أحجار في رقعة شرق أوسطية.

وفي إطار معالم تشخيصنا لحالة أمتنا يمكن أن نؤكد خطورة الأزمة الفكريَّة والحضارية في الواقع العربي الراهن من بين سائر الأزمات التي تحيط بها «ففكر النهضة الإصلاحيّ (1798 ـ 1950) لم يتجذَّر بمدرسة، وكذلك فكر الثورة والانقلاب الذي تلاه، وأقام بنيانه الشمولي على أنقاض فكر الثورة والانقلاب الذي تلاه، وأقام بنيانه الشمولي على أنقاض فكر النهضة الإصلاحي (1950 ـ 1967) إذ وضعت هزيمة يونيو حزيران 1967 حداً لمصداقية هذا الفكر الثوري وممارساته. وقد تراجعت معه سائر الخيارات العلمانية الوضعية بأشكالها الليبرالية والشمولية، كما تراجعت التيارات القومية وإن بقيت بعض الأنظمة ترفع بعض الشعارات القومية التي تدرك تماماً أنها قد فرِّغت من مضامينها. وتقدمت قوى إسلامية متعددة لتشغل الفراغ، وبدأت تمارس أدواراً متعددة في معالجة أزمة الأمة العربية لعلها تحقق ما لم يحققه غيرها وأخذت تحاول الوصول إلى السلطة باعتبارها أهم أدوات التغيير ووسائله في نظرها، واتخذت

أساليب متعددة لذلك، وفرضت نفسها على كثير من الأطر السياسية[1].

وطرحت شعار «الإسلام هو الحل» وهللت الجماهير للشعار. وأحست النظم السياسية العربية بوسائل مختلفة أنها - بكل أشكالها - مستهدفة من طرف الإسلاميين والحركات الإسلامية. وأن بقاء هذه الحركات يعني زوال تلك الأنظمة، أو فقدانها شرعيتها، أو إحراجها في أقل تقدير، وبدأت مرحلة صراع داخلي جديدة مترعة بالظلم والإضطهاد السياسي، ووضعت عقيدة الأمة وقيمها ومثلها لتكون ضمن أدوات ووسائل الصراع، وألغيت هوامش الحريات البسيطة في بعض البلدان، وهدمت مساجد يذكر فيها اسم الله و«دخلت الخيل الأزهر» كما قال جلال كشك رحمه الله.

وفي غمرة هذا الصراع المحموم بين النظم ومن التف حولها من عناصر وبين الجماعات والحركات والأحزاب اضطربت رؤية الأمة لأهدافها فلم تعد تعرف ما هي الأهداف العامة التي يمكن أن تجتمع الأمة عليها، كما لم تعد تعرف الموازين التي تزن بها الأمور، ولا معايير الحق والباطل ولا الخطأ والصواب، ولا حدود إطارها المرجعيّ ولا كيفيَّة الرجوع إليه.

فما هو الحل؟ وكيف يتم التغيير المطلوب؟

تُرى هل تحل أزمة الأمة بتسلم الإسلاميِّين السلطة؟ أو بائتلاف إسلاميّ قوميّ؟ أو بإقامة دولة أو دول وفقا للنموذج الغربيّ، أو وفقا للنماذج التاريخيّة؟ أو باندماج في النظام العالمي الجديد، أو مصالحة مع إسرائيل وذوبان في نظام شرق أوسطيّ جديد؟ وحالة الاستنزاف هذه كيف يمكن إيقافها؟

لقد كان الإسلام منذ أن أكرم الله هذه الأمة بالانتماء إليه يمثِّل لها

---

(1) الأزمة الفكرية، أبو القاسم.

مرجعيتها التي تركن إليها فتأوى إلى ركن شديد في إعادة وعيها على أهدافها، وتوضيح الأولويات لها وتعبئتها وحشدها وراء أهدافها، لقد كان الإسلام دائماً زادها في مواجهة أعدائها، لكن الإسلام ذاته قد أضير في إطار عمليَّات الصراع السياسي التي شهدتها العقود الأخيرة داخل الأمة، فقد حول الإسلام إلى واحد من أدوات ووسائل الصراع السياسي، ولم يعد المرجعية أو الإطار الجمعي الذي يطوي جناحيه على فصائل الأمة كلها. فإذا رفعت «الجماعات السياسية ذات المشروع السياسي المستند إلى الإسلام» شعار «الإسلام هو الحل» رفع في وجهها سلاح «الحفاظ على الوحدة الوطنية» «منع الفتنة الطائفية» «المجتمع المدني» لا «للإرهاب» لا «للعنف السياسي» لا «لأنصار التخلف وأعداء التنمية والديمقراطية والتعددية السياسية» لا «للأصولية». وهنا يصبح الإسلام «وقد كان دين الأمة كلها ومنهاجها وشرعتها ومرجعها» مساوياً لكل ما نفي بهذه اللاءات. وهنا تبلغ الأزمة الفكرية ذروتها، فمن المسؤول عن هذا الذي وصلت الأمة إليه؟ وما هو سبيل الخروج من هذه الأزمة؟ وهذا ما يجب أن نفكر جميعاً به وأن نصل إليه مجتمعين. وحين تطرح علينا ـ اليوم إشكاليَّة التغيير ففي أي إطار سنعالجها؟ أفي إطار محاولات بعض القيادات في واقعنا التاريخي مثل عمر بن عبد العزيز، صلاح الدين الأيوبي، المهدي بن تومرت؟ الشافعي، أحمد بن حنبل الغزالي، ابن تيمية، الجيلاني؟ أم في إطار المرجعيّة الغربيَّة المهيمنة، أم في إطار بيان المواقف الفكرية والفقهية؟ أم في إطار الكليات والغايات الإسلامية والمقاصد الشرعيَّة؟!!

إذا كان لي ما أقوله في هذا الموضوع: لا أرى مناصاً من تناول هذه الإشكاليَّة في إطار الكليات والغايات الإسلاميّة العليا فهي المرجع الأساسي للتناول الحضاريَّة لقضايا الأمَّة.

وفي هذا المجال أود أن أقرِّر مسبقاً ضرورة وجود إنسان التغيير في إطار «أمَّة التغيير» وهي «أمة القطب» أو أمَّة أسم لا بد من إيجادها لقيادة

حركة التغيير، وإيجادها شديد الصعوبة لكنَّه ليس بمستحيل، فكيف يمكن أن نجعل من أمتنا «أمَّة التغيير» رغم كل ما أسلفنا من تحديات وعقبات؟!

ويرى اتجاه كثير من المفكرين المسلمين أن التغيير وتياراته في الوطن العربي انقسم إلى قسمين أساسيين: تيار إسلامي من أعلامه الطهطاوي ورشيد رضا وغيرهما، وتيار علماني من أعلامه شبلى شميل ويعقوب صروف(1).

ويبدو أنَّ هذا التقسيم ينتمي إلى فترة سابقة نسبياً، وإن كانت المواجهات المستمرة بين بعض فصائل التيارَيْن في مصر تكاد تجعله القديم الجديد فقد بدأت الساحة السياسيّة والفكريّة على مستوى الوطن العربي تتجاوز إلى حد ما حديَّة وحرفيَّة هذا التقسيم، لأنه قد بدأ يظهر نوع من الترابط بين ما هو مشروع من التنظيمات في مواجهة ما هو حقيقي (غير مشروع) منها، وصارت خريطة الأوضاع السياسية تسمح بالظن بأن التنظيمات الشرعية في وجودها تتقارب بين بعضها البعض، ويتشكل بينها أو بين بعض التنظيمات مع الوقت رابط يصدر من محض الوجود الشرعي لها بصرف النظر عن الأهداف والقضايا المطروحة والمواقف منها، وصار هذا الوجود مما يضاف إلى عناصر الأوضاع الراهنة والتكوين المؤسسي الراهن في المجتمع، وهي تتشكل كلها بوصفها مكونات لصيغة بوجود شرعي واحد تتصل به اتصال قرار واتصال مصير.

إنَّ هذا الوضع يبشِّر بشيء من أمل في أن تتصل مكونات الحياة السياسية العربيَّة اتصال قرار واتصال مصير، بل لعل هذا مما تتضمنه الدعوة إلى تشييد التيار الأساسي الجامع، ولكن كل هذا مشروط بأن تكون هذه المكونات كلها ممثلة للمكونات الحقيقيّة للأمَّة أو للجماعة السياسية، ولما تفتق عنه الواقع وما ظهر في الحقيقة استجابة لحاجة

---

(1) د. محمد عمارة، المشروع الإسلامي وشبهات العلمانيّين، قدم في ندوة التغيير في الكويت.

المجتمع وجماعات الرأي العام، وأن تكون ممثلة لمجمل تيارات الرأي العام السائدة بين الناس وهذا ما نطمح لأن تتعدل الصورة الحاضرة إليه ضماناً للفاعلية والرشد والاستقرار الحقيقي الآمن، وهذا ما به نضمن قيام تيار عام سياسي جامع يحمل الجماعة السياسية على عاتقه ويحميها ويحفظها بإذن الله من التناثر ويدفعها في طريق النهوض[1].

المهم أن هناك إحساساً مشتركاً أوجده الفشل والتراجع المستمران في مشاريع النهوض والتغيير بأن أزمة الأمة أكبر من قدرات أي تيار من التيارات القائمة وبدأت معظم التيارات في إدخال تعديلات على أطروحاتها السياسية وبرامجها لتعطي نفسها مرونة كافية في التحاور والالتقاء مع الفئات الأخرى، وبدأت النبرات الأيديولوجية في الخفوت والتضاؤل لترتفع بدلاً عنها نبرات الحديث عن الروح الواقعيَّة والعمليَّة لإعادة بناء الهويَّة والمشروع الحضاري... الخ. وهذا جيِّد لا اعتراض عليه ـ من حيث المبدأ ـ خاصَّة وقد بدأت الأمور تأخذ شكلاً عمليًّا في بعض البلدان إلى حد ما، فهناك حوار إسلامي علماني وحوار إسلامي قومي عقدت حوله جملة من الندوات واللقاءات وتلته حوارات متنوعة أخرى تتحدث عن هوية الأمة وصياغة مشروعها الحضاري باعتباره حجر الزاوية في عمليّة التغيير والنهوض.

وزادت التطورات الأخيرة التي قادت إلى التوقيع على «اتفاق غزة أريحا أولاً» من ارتفاع الأصوات المنادية بذلك خاصة وقد سبق التوقيع ورافقه واشتد بعده الحديث عن «الشرق أوسطية» تعرض على أنّها التي يراد لها أن تكون بديلاً عن الإسلاميَّة والعروبيَّة معاً ف «الشرق أوسطية» هوية جديدة بديلة يقدمها النظام العالمي الجديد لتكون أساس إعادة تشكيل المنطقة والانتهاء إلى الأبد من خصوصياتها المقلقة المزعجة الإسلاميَّة منها والعربية.

---

(1) مشكلتان، للمستشار طارق البشري، طبع المعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن.

وهذا منعطف خطير، وتحدٍ ذو حجم هائل لا عهد للأمَّة عربيَّة أو إسلاميَّة به، ولا قبل لسائر مشاريع التغيير بصيغها الحالية بمواجهته. فالحوارات الجارية بين الإسلاميّ والقوميّ، أو الإسلاميّ والعلمانيّ حوارات تستهدف الوصول إلى حلول محليَّة وسط منطلقة من تصورات قائمة على تصوّر السيادة القوميَّة أو الإقليميَّة أو الإسلاميَّة على حيّز جغرافيّ تستطيع أن تعيد تشكيله أو تتصرف في بناء هويَّته بحريّة أو بشيء كبير منها. وفي هذا إغفال أو تجاهل للواقع المعاصر وللمعطيات الدوليّة وآثارها على المحليّ فيه سياسة واقتصاداً واجتماعاً وسلوكاً وإعلاماً وسواها. وفي الوقت ـ نفسه ـ قد تحمل هذه النظرة تجاوزاً لكثير من معطيات الواقع المحلي كذلك.

إضافة إلى ذلك فإنَّ منطلقات الحوار ـ بين الفريقيْن ـ ذاتها تتجاوز بشكل أو بآخر قضيَّة الانتماء المشترك إلى هويَّة واحدة أو أمة واحدة ولو بشكل غير مقصود، حيث يرى كل من الطرفين في الآخر طرفاً مقابلاً له ثوابته وله متغيراته وعلى كل منهما أن لا يمس ثوابت الآخر، وأن يبحث عن نقاط الالتقاء في إطار متغيراته فقط. وبالتالي فلكل منهما أن يتوقع الحصول على شيء من الآخر في هذا الإطار ليمكن إيجاد الهويَّة المشتركة التي يمكن الاتفاق على معالمها، وصياغة مشروع التغيير. وعلى هذا فيمكن أن تناقش أولويّات كل من الفريقين. إنَّ أولويَّة القوميّ تبقى الوحدة العربية من المحيط إلى الخليج إذ هي هدف أو أولوية يمكن أن يكسب موافقة الإسلاميّ عليه وقناعته به، في حين تبقى أولويَّة الإسلامي قضيَّة تطبيق الشريعة. فإذا آتت سلسلة الحوارات ثمارها فقد يصبح مشروع التغيير المقترح بين أطراف الحوار «إقامة دولة عربيَّة موحَّدة تتخذ الشريعة الإسلامية نظاماً للحكم» فيعترف القوميّ بأن الإسلام هو المضمون المعنويّ الذي يمثّل جزءًا من مكوّنات هويّة الأمَّة مقابل تنازل الإسلاميّ عن الوحدة الإسلاميَّة أو تأجيله لها ليتقبل الوحدة القوميَّة.

وهذا يعني أن هناك تحالفاً سياسياً سيقع بين تيارين أساسيين يكون

منطلق التغيير. وهو على هذا المستوى أمر يبدو مغرياً ومقنعاً إلى حد كبير بذلك الشرط الذي أشرنا إليه وهو السيادة التامَّة، والحريَّة التامَّة للتيَّارَيْن في تحقيق ما يتوصلان إليه. ولكن... هناك عدَّة عقبات تعترض هذا المشروع التغييريّ، منها: أن الساحة الجغرافيَّة لتنفيذه تحتوي - بالمعنى الجغرافي السياسي على هويَّات دينيَّة لا يدخل الإسلام ضمن تركيبها مثل النصارى في المشرق العربي ووادي النيل، وبقيّة الديانات في العراق وبلاد الشام والسودان.

كما أنَّها تحتوي على هُويَّات طائفيَّة في الإطار المذهبيّ من شيعة ودروز وعلويين ونصيريين وزيديين وإسماعيليين. كما تشتمل المنطقة على هويّات قوميّة لا تدخل العروبة ضمن تركيبها مثل الأكراد والبربر والتركمان والنوبة والزنوج.

فالقوميّون كطرف في هذا الحوار لا يستطيعون القول بتمثيل الهُويَّات غير العربيّة الكائنة في الإطار الجغرافي السياسي للوطن العربي. والإسلاميُّون لا يمثلون الهويّات غير الإسلاميَّة الموجودة في نفس الإطار. كما لا يمثلون الهويّات الطائفيّة أو المذهبيَّة الإسلاميَّة الأخرى. فإذا حاولنا صياغة مشروع تغييري للأمة الكائنة جغرافياً وسياسياً بين المحيط والخليج دون أن تمتد أبصار الإسلاميّين إلى «العالم الإسلامي» الذي يمثّل الكيان الأوسع ودون أن تقصر أطراف القوميّين على العرب وحدهم في هذا الكيان فيستبعدون البربر والنوبة والزنوج والأكراد والآشوريين والسريان، فإن القول بصياغة مشروع حضاري تغيري لهذه الأمة على أساس (عربيّ - إسلاميّ) يتحول إلى نوع من الأحلام، فالأمَّة الإسلاميَّة بالمعنى الديني، هي أكبر من حدود الوطن العربي، والأمة العربية بالمعنى القومي هي أصغر من حدود الوطن العربي. فإذا تنازل الإسلاميون عن مفهومهم الديني للأمة بحصره عربياً فإنه لا الإسلاميين ولا العروبيين على تطابق مع الجغرافية السياسية ما بين المحيط والخليج، وذلك بحكم (التنوع الديني - والطائفي داخل الديني - والقومي)، ولهذا نزع هذا التنوع

بأشكاله الثلاثية لحماية نفسه من الاحتواء دينياً أو قومياً ـ تبعاً لحالته ـ إلى التأكيد على الدولة (الوطنية الإقليمية .. ودعم مسيرتها ولو اقتضى الأمر التحالف مع الأجنبي ومع أعداء العروبة أو مع أعداء الإسلام أو الاثنين معاً، وهناك ظواهر عديدة تحتاج إلى جدول بياني حيث تدرس كل حالة مذهبية (مفارقة للسنة) و(مسيحية مفارقة للإسلام ـ وقومية مفارقة للعروبة)، وماذا يعني لديها مفهوم «الأمّة» وكيف تفهم (المشروع الحضاري التغييري) وهي كائنة ضمن الدائرة الجغرافيَّة ـ السياسيَّة التي يعد المتحاورون لصياغة مشروع حضاري تغييري يشملها؟

بالطبع يمكن (استبعاد) هذه الملاحظة بإثارة قضيّتين:

الأولى: إنَّهم أقليَّات وطوائف يعيشون ـ شاءوا أم أبوا في (إطار هيمنة عربيَّة ـ إسلاميَّة سنية) غير أن هذا القول كان يمكن الأخذ به قبل نشوء ظاهرة (الدولة الوطنية) وتكريس حدودها ومؤسساتها، وقبل قيام نظام عالميّ يبسط حمايته الجوية أو المنوعة على ما يشاء ومن يشاء.

الثانية: أن العروبة ليست عرقية والإسلام يقبل التعدد، وهذا القول كان يمكن الأخذ به لو أن رموز الحكم العربي القومي برهنوا على ذلك في حكمهم يوم حكموا، أو أن رموز الحركات الإسلامية برهنوا على ذلك عملياً في فكرتهم وممارساتهم. فعلى صعيد الممارسات القومية اضطهدت الأقليات غير العربية وعلى الصعيد الديني هناك استبعاد مسيحي واستبعاد طائفي، وتراث لم تعالج قضاياه. ومن الممكن ـ على سبيل المثال ـ دراسة موقف السنة من العلويين في سورية وأحداث حلب وحماه وما يقابل ذلك حيث لا تجد في واقع التنظيمات الإسلاميَّة تنوعاً مذهبياً يذكر.

إذن، فهناك (تداخل) بين أقليات ـ (دينية وطائفية وقومية) في تركيبة (الأمَّة) ومفهوم واقعيّ بالمعنى المحدد ـ دون نفاق ـ (أمة عربية ـ إسلامية ـ سنية)، وكل تحقق مأمول لصياغة المشروع الحضاري التغييري

ـ لهذه الأمة تحديداً ـ هو تحقق لعروبة إسلامية سنية أي صياغة مشروع حضاري تغييري لأمة عربية إسلامية سنية تستبعد ضمن هذه التركيبة ما عداها، فلا الأكراد ولا الزنوج ولا البربر يأمنون عروبتها، ولا العلويون، ولا الشيعة ولا الدروز ولا الأباضية أو الزيدية يأمنون سُنيَّتها، ولا المسيحيون ـ بكامل فرقهم ـ يأمنون إسلاميتها، فالحل الوحيد والمأمون أمام كل هؤلاء هو (تكريس الدولة الوطنية الإقليمية) لأنّها تحقّق التكافؤ في العلاقة مقابل ما هو عربي أو إسلامي سني ومهما كانت سلبيات هذه الدولة.

هكذا نقول بوضوح أن صياغة المشروع الحضاري التغييري للأمة العربية الإسلامية من المنطلقات القائمة هو مشروع مجهض منذ بداياته في مواجهة ظاهرة الدولة الوطنية العلمانية الإقليمية المستوعبة للتعدد الديني والطائفي والقومي مهما كان شكل الحكم ونظامه، ديكتاتورياً أو ديمقراطياً، أو بين بين.

ثم إن ظاهرة الدولة الوطنيّة أو القطرية تحظى بتكريس واضح من المركز العالمي ومن إسرائيل، فنحن لا ندعو لهذا المشروع الحضاري في إطار مركزية الإسلام العالمية، وإذا أردنا تصوير الأمر فعلياً قلنا إنهم قد جاؤونا من فوقنا (مركزيّة الحضارة العالميَّة المهيمنة). وجاؤونا من أسفل منا (الأقليّات العرقيّة والدينية والطائفيّة).

إنَّ الخروج من هذا المأزق، والانطلاق السليم لإعادة بناء المشروع التغييريّ الإسلاميّ البديل لا يحتاج إلى تأسيس جديد بقدر ما يحتاج إلى إعادة إكتشاف وتشغيل فلقد تمت صياغة ذلك المشروع على يدي خاتم النبيّين وعلى دعائم تتلخص بما يلي:

1 ـ إنسان التغيير الرساليّ المكوّن في إطار التلاوة والتزكية ومعرفة العلم والحكمة الواعي بذاته وبمهمته.

2 ـ الأمة القطب الخيِّرة الوسط المخرجة للناس القادرة على استقطابهم

والوقوف موقف الشهادة منهم.

3 ـ العالميّة المستوعبة للبشريّة المتجاوزة لكل أنواع الخطاب الحصريّ قوميّاً أو جغرافيّاً أو طائفياً أو لاهوتيّاً.

4 ـ الحاكمية المهتدية بكتاب الله الحاكم، وهي ليست حاكمية إلهية موسوية مباشرة، ولا خلافة كخلافة داود وسليمان ولا بإيجاد ظل الله في الأرض من البشر فهو سبحانه ليس كمثله شيء ولا ظِلّ له.

5 ـ شرعة تخفيف ورحمة ووضع للجرح، ووضع للإصر والأغلال وتحريم للخبائث وتحليل للطيّبات منطلق التكليف منها هو التشريف والتخفيف لا التشديد والانتقام.

فإذا فهمت هذه المعطيات فهماً صحيحاً وفي إطار وحدتها العضويّة وتكاملها نكون قد قاربنا الإطار النظري الصحيح الذي يمكن أن يقوم ويبنى عليه فعل التغيير[1].

فكل عنصر من العناصر المذكورة يفضي إلى الآخر، فما من دين يدعي العالميّة ويكون بذات الوقت منغلقاً عاجزاً عن استيعاب أنساق العالم الحضارية ومناهجه المعرفية، وليكون لهذا الدين العالمي قدرة الإستيعاب هذه فلا بد أن يكون نصه مطلقاً بحيث يرقى على الخصوصيات البشرية ويتفاعل معها بنفس الوقت. وحين يكون النص مطلقاً ليحقق عالمية فلا بد أن تتصف أحكامه بالتخفيف والرحمة على مستوى التشريعات، وهذه هي ثلاثية الإسلام الخالدة وهي دعائم مشروعه الحضاريّ التغييريّ (إطلاقية الكتاب، وعالمية الخطاب، وشرعة التخفيف والرحمة).

---

(1) لقد جرت معالجة هذه الخصائص في دراسات الأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد الثلاثة: «العالمية الإسلامية الثانية» و «الأزمة الفكرية المعاصرة في الواقع العربي الراهن» و «منهجية القرآن المعرفية»، كما تعرضنا لها بالتفصيل في كثير من محاضراتنا ودراساتنا.

لقد جاء الإسلام عالمياً، رسالةً وخطاباً: ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ (سبأ: 28). وصفة العالميّة في الرسالة بتحمّلها معنى خطيراً ألا وهو القدرة على استيعاب العالم كله فيجد فيها الآسيوي حاجته لينتمي إليها كما يجد الإفريقي فيها حاجته، وكذلك الأوروبي والأميركي ومن هم في سائر أنحاء العالم. فكيف يمكن لخطاب واحد أن يستوعب البشرية بأكملها إن لم يكن قادراً على استيعاب خصوصياتها وسائر أنساقها الحضارية وأنماطها الثقافية ومناهجها المعرفية؟!!

لقد صوّر البعض الخطاب الإسلامي بأنّه خطاب حصريّ عربيّ انطلاقاً من أمرين:

أولهما: أن القرآن عربي اللغة لا يفهمه غير العرب، حيث يعود من يقرأه إلى أصول اللغة العربية وقواعدها وقاموسها.

ثانيهما: أنه مقيد بأسباب نزول تختص بالعرب وإلى أمثال هي من بيئتهم كوصف الجمل: ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت﴾ (الغاشية: 17) وإلى أعرافهم في التبني وتعدد الزوجات وإلى صراعاتهم مع بني قريظة والقينقاع وبني النضير.

إنّ عالمية الإسلام تبدأ من فهم خصائص الكتاب المتضمن لعالمية الخطاب، المستوعب والمتجاوز بذات الوقت لإشكاليات كافة الأنساق الحضارية والمناهج المعرفية والإدراكية لا في الماضي فقط ولكن في الحاضر والمستقبل أيضاً ولكافة البشرية إذا فهم على أنّه المعادل للكون.

غير أننا لا ننتظر اكتمال هذا الجهد الضروري دفعة واحدة لنقول من هنا نبدأ، فخصائص العالمية ظاهرة في الكتاب الكريم وفي سيرورة التاريخ الإسلامي وإن كانت لم تتحول إلى منهج بعد، وهي خصائص يشد بعضها بعضاً، وتدل كل خاصية على الأخرى، وذلك إذا رتبت ذهنيًّا ومعرفيًّا على النحو التالي:

1 ـ ليكون الخطاب عالمياً كان لا بد من ختم النبوة وذلك لتوحيد المرجعية فلا تتعدد النبوّات التالية، ويحدث النسخ والتعارض والاختلاف.

2 ـ ليكون الخطاب عالمياً كان لا بد من تحرير القرآن من خصوصية بيئة النزول ولهذا أعِيدَ ترتيب مواقع آيات القرآن توقيفاً على يدي رسول الله ﷺ قبل التحاقه بالرفيق الأعلى.

3 ـ ليكون الخطاب القرآني عالمياً كان لا بد من نسخ الشرائع ذات الخصوصيات الحصريّة لشعوب وقبائل محددة وهي شرائع إصر وأغلال لتستبدل بشرائع القرآن التي تتفق مع حاجات المجتمعات العالمية كافة بحيث تحمل قابلية الشمول والعموم لتكون مشتركة وقابلة للتطبيق في كافة أرجاء العالم وهي شرائع الحدود الدنيا القائمة على (التخفيف والرحمة) وضبط حركة الإنسان في دائرة الأمانة والاستخلاف والعمران والإبتلاء.

4 ـ وليكون الخطاب عالمياً كان لا بد من أن تتضمن النصوص اللغوية المحدودة معاني إطلاقية تكتشف عبر اكتشاف منهجية القرآن المعرفية ضمن وحدته العضوية حين ننطلق من هذه المسلمات العقيدية بوصفها (فرضيات) علمية موضوعية، تؤكد في ترابطها على عالمية الخطاب الإسلامي وسنكتشف أن قدراً منها هو من البديهيات التي بين أيدينا مثال ختم النبوة وشرعة التخفيف والرحمة وحاكمية الكتاب المطلق في معانيه للبشرية كلها وصيرورته مع الزمان والمكان.

فالخطاب الإلهي التاريخي في القرآن إذ يبدأ بالحالة العائلية (آدم) ـ ﴿وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجتك الجنة﴾ (البقرة: 35) فإنه يتدرج ليخاطب حالة قبلية أكثر اتساعاً من العائلة: ﴿يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم﴾ (البقرة: 40)، ثم يمضي ليخاطب حالة أمية

أكثر اتساقاً من القبلية ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم﴾ (الجمعة: 2) وقد وردت هذه الإشارات ضمن سياق متدرج في سورة البقرة. ثم يتسع الخطاب الإلهي التاريخي من بعد العائلة والقبيلة والأمية إلى الحالة العالمية: ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾ (التوبة: 33).

ويتطابق تدرج الخطاب الإلهي التاريخي مع حالات التشريع المختلفة، فلكل حالة مميزاتها التشريعية الخاصة بها في إطار التوجه الديني العام، فالتشريع الديني يتفاعل مع خصائص كل واقع ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً﴾ (المائدة: 48) إذ لا تقول الآية «لكل جعلنا شرعة ومنهاجاً». فيرد الله ـ سبحانه وتعالى ـ الأمر إلى نفسه دون الأخذ بنسبية الحالة، كما لم تقل الآية «ولكل منكم جعلنا شرعة ومنهاجاً» ولكنها قالت «لكل جعلنا (منكم)».

هكذا ينبهنا القرآن إلى ضرورة دراسة الشرائع الدينية بشكل مقارن يرتبط بمراحل وضع البشرية وتدرج الخطاب الإلهي من الحالة العائلية وإلى العالمية مروراً بالقبلية ومرحلة الأميين. فإذا انتهينا إلى الخطاب الخاتم وهو الخطاب العالمي نجد أنه خطاب يعتمد شرعة التخفيف والرحمة لكافة البشرية على حساب نسخ شرائع الإصر والأغلال السابقة، وذلك حتى تتطابق العالمية مع الحد الأدنى المشترك القابل للتطبيق: ﴿الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم، فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون﴾ (الأعراف: 157).

إذن فنحن أمام خطاب إلهي في القرآن الكريم يمضي متدرجاً من العائلية إلى القبلية إلى الأمية إلى العالمية، يقابله تدرج في الخطاب التشريعي من شرائع الإصر والأغلال وإلى شرعة الرحمة والتخفيف.

ولكن الأخطر من ذلك كله تدرج مقابل في مفهوم الحاكمية من حاكمية إلهية مطلقة إلى حاكمية خلافة ثم إلى حاكمية كتاب.

فالمفهوم السائد للحاكمية الإلهية يستخلص من آيات محددة منها ﴿إن الحكم إلا الله يقص الحق وهو خير الفاصلين﴾ (الأنعام: 57)، ﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾ (الشورى: 10) وكذلك ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ (المائدة: 44).

غير أننا حين نبحث في دلالات هذه المفاهيم ضمن النسق القرآني وبالطريقة التي نظرنا بها إلى تدرج الخطاب الإلهي على مستوى التطور التاريخي من العائلية إلى العالمية، ومن شرائع الإصر والأغلال إلى شرعة التخفيف والرحمة نكتشف أنماطاً مختلفة لهذه الحاكمية تتضح منها حقيقة «حاكمية الكتاب».

فهناك في البداية حاكمية إلهية (مطلقة) يهيمن الله فيها على البشر وظواهر الطبيعية هيمنة مباشرة وخارج قوانين الوجود الطبيعي والوجود الإنساني، كشق البحر في حال الطبيعة ﴿فأوحينا إلى موسى أن اضرب بعصاك البحر فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم﴾ (الشعراء: 63). وكانبجاس الماء من الصخر ﴿وإذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا﴾ (البقرة: 60). وفي حال المعصية البشرية يتم المسخ إلى قردة وخنازير ﴿قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير﴾ (المائدة: 60) ثم الموت والبعث الدنيوي في آن واحد ﴿وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون، ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون﴾ (البقرة: 55، 56).

فالله ـ سبحانه ـ يحكم هنا حكماً مطلقاً مباشراً، فهذه حاكمية إلهية مباشرة لها نسقها المفاهيمي وإطارها التاريخي وخصائصها التشريعية ولذلك

اختلط الأمر على بني إسرائيل وسمّوا أنفسهم «بشعب الله المختار».

وتمرد الإسرائيليين - بعد ذلك - على هذا النمط من الحاكمية الإلهية المطلقة وطلبهم من الله تحويل الحاكميّة إليهم كان إعلاناً عن عجزهم عن قبول مقتضيات هذه الحاكميّة: ﴿ألم تر إلى الملأ من بني إسرائيل من بعد موسى إذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا - ملكاً - نقاتل في سبيل الله﴾ (البقرة: 246) واستجابته - جلَّ شأنه - فحوّل الله حاكميّته الإلهيّة المطلقة إلى حاكمية استخلاف بشريّ نبويّ، ولكن مع تزويد أولئك الأنبياء المستخلفين بقدرات الهيمنة على الطبيعة والكائنات المرئية وغير المرئية ﴿ولقد آتينا داوود وسليمان علماً وقالا الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين، وورث سليمان داوود وقال يا أيها الناس علمنا منطق الطير وأوتينا من كل شيء إن هذا لهو الفضل المبين - وحشر لسليمان جنوده من الإنس والجن والطير فهم يوزعون﴾ (النمل: 15، 16، 17).

وقد كان لذلك النمط من حاكمية الاستخلاف على البشر والكائنات والطبيعة ضوابطه التشريعية بتدخل إلهي فوري لتقويم أي خطأ، فحين يخطىء داوود تتسور الملائكة المحراب للتصحيح ﴿وهل أتاك نبأ الخصم إذ تسوروا المحراب﴾ (ص: 21)، وحين يخطىء سليمان يلقي الجسد على كرسيه ﴿ولقد فتنا سليمان وألقينا على كرسيه جسدا ثم أناب﴾ (ص: 34). فتلك حاكمية استخلاف مزودة بقوى السيطرة على الطبيعة والكائنات وبتدخل إلهي فوري.

ثم نأتي إلى النمط الثالث من بعد الحائمية الإلهية المطلقة وحاكمية الاستخلاف وهي الحاكمية البشرية عبر كتاب إلهي مطلق حيث تختص ظواهر الفعل الإلهي الخارق كشق البحر وحيث تختفي قدرات الهيمنة على الطبيعة والكائنات بالاستخلاف وتنتهي حصرية الخطاب وحيث تختم النبوات والرسالات.

تلك هي حاكمية الكتاب ينفذها الإنسان المستخلف، أياً كان نسقه الحضاري ونمطه الثقافي ومجاله المعرفي.

إن هذا التحليل المنهجي يوضح تدرج مفهوم الحاكمية في ثلاث مراحل، من حاكمية إلهية مطلقة إلى حاكمية استخلاف، إلى حاكمية كتاب ينفذها الإنسان. فإذا طابقنا بين الأشكال الثلاثة على مستوى الخطاب الإلهي للحالة البشرية (عائلة ـ قبيلة ـ عالمية) والخطاب التشريعي (إصر وأغلال ـ تخفيف ورحمة) والخطاب الحاكمي (حاكمية إلهية مطلقة ـ حاكمية استخلاف ـ حاكمية كتاب) سنجد أن السياق الديني ينتهي لدى ثلاثية تربط مابين (عالمية الخطاب وحاكمية الكتاب وشرعة التخفيف والرحمة) وهذه هي عناصر الإسلام ومضامين توجهاته، والإطار الذي يؤسس بموجبه المجتمع العالمي وتقوم عليه فلسفة التغيير.

إن هذا التحليل يحمل في ذاته منهجاً في الفهم وإدراك خصائص القرآن المنهجية في الدعوة بحيث يتسع النص المطلق في المعنى وتتعدد طرق التناول ويتجاوز المطلق القرآني نسبية بيئة التنزيل بل يؤكد على قدرات العطاء القرآني وإمكانيات تواصله مع سائر قضايا البشريّة ومعالجته لكل الأسئلة المثارة في ساحتنا المعاصرة وما يأتي بعدها، وهي قضايا لم تطرح من قبل لأنها حادثة ومعاصرة، وتكاد تشل الفكر الديني بشكل عام وتجعل أصوات تبدو نشازاً حين تقدم فقه الواقع التاريخي على أنه الشريعة الإسلامية فتبدو فكأنها حركات الصحوة الإسلامية تأخذ بشرعة الإصر والأغلال ويضيق فهمها لعالمية الإسلام لتصورها أمراً غيبياً يتبين ـ آنذاك ـ موقع الإنسان من حاكمية الكتاب.

فلو تمكن فكر الصحوة من استكشاف هذه الآفاق فإنه لن يكون فكراً سكونياً يدور في حلقات الواقع التاريخيّ ويعجز عن حل المشكلات التي يتعلق بعضها بمفهوم التشريع ومعنى السلطة والمجتمع وعلاقة النص القرآني بالمتغيرات الإجتماعية والتاريخية ومفهوم الإطلاقية في القرآن ومفهوم التغيير ومفهوم الجماعة والأمة والتقليد والاتباع والتجديد والتجدد

وإمكانية إعادة قراءة النص القرآني بحيث يمكن ألا يعطي نفس النتائج والدلالات التي أعطاها من قبل، وذلك فيما يختص بمفهوم المطلق القرآني في تأسيس المجتمعات المعاصرة والمركبة على وحدة السوق الصناعي العالمي المعاصر كبديل عن الفقه الذي أنتج ضمن مجتمعات رعوية زراعية.

إذن فالقضية أكبر من تجديد يتم في دائرة أصول الفقه، وأكثر من التحدث بلغة عصرية في موضوعات قديمة، أو افتعال التحديث لتفسيرات تاريخية سابقة مقيدة بعصرها أو محاولات التوفيق لما بدا لدى البعض متعارضاً مع النصوص. فالتعارض هو في أصل الفهم البشريّ وليس في نصوص الكتاب المجيد المحفوظ بحفظ الله تعالى.

إذن، فإن أولى البدايات لإحداث التغيير والنقلة النوعية للمجتمع وفي كل الإتجاهات إنما تبدأ بإعادة قراءة النص القرآني وفهمه ضمن متاحات الواقع المعاصر فإذا كان الإسلام قد تأسس في مبتدأ عالميته على:

1 ـ الدفعة الإلهية التي ألفت بين القلوب وجمعت بينها ﴿لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم﴾ (الأنفال: 63).

2 ـ والتنشئة الرسولية للصحابة الرواد ﴿يتلو عليهم آياتنا ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم﴾ (البقرة: 151).

3 ـ وخروج العرب للعالم كخير أمة أخرجت للناس تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتؤمن بالله.

إن خصائص عالميتنا الراهنة بعد مرور أربعة عشر قرناً على نزول الكتاب الكريم تتطلب منا إعادة قراءة النص القرآني لإكتشاف كوامنه حول المتغيرات الإجتماعية والتاريخية، وإطلاق هذه الدراسات للناس وهذا جهد بدأ به المعهد العالمي للفكر الإسلامي حين قدّم مشروعه في إصلاح مناهج الفكر وإسلامية المعرفة وهي مهمة تستهدف تكوين الإنسان الرسالي

إنسان التغيير وفق الضوابط المنهجية والمعرفية التي يكشف عنها هذا الكتاب الكريم المطلق.

إن القضية الآن قضية بحث وعلم حتى يعطي القرآن طروحاته للإشكاليات المعاصرة، فليست القضية ناتجة عن تخلفنا فقط فأكثرنا تطوراً في هذا العالم بما يملكه من تقنية وطاقة وعناصر بشرية مؤهلة وأنظمة دستورية مستقرة لازال يعاني من أزمات تحيط بوجود الإنسان وتفكك شخصيته. فالتحدي عالمي والخروج من المأزق لا يكون إلا عالمياً.

إن هذا الجهد الفكري يرتبط بعالم متغير نوعياً وليس كمياً، فعالمية اليوم ترتبط بمركزيات صناعية متقدمة خلافاً للمجتمعات الرعوية الزراعية واقتصادها الطبيعي وما كانت عليه العلاقات الإنسانية. فقد اختلفت تقنيات المعرفة ووسائلها، فإذا لم تكن مجتمعاتنا الإسلامية تعيش في داخلها أعني في عقليّتها ونفسيّتها قدرات ستبقى معزولة عن التأثر بمنتوجها المادي والفكري ـ خصوصاً وقد أصبح العالم قرية صغيرة.

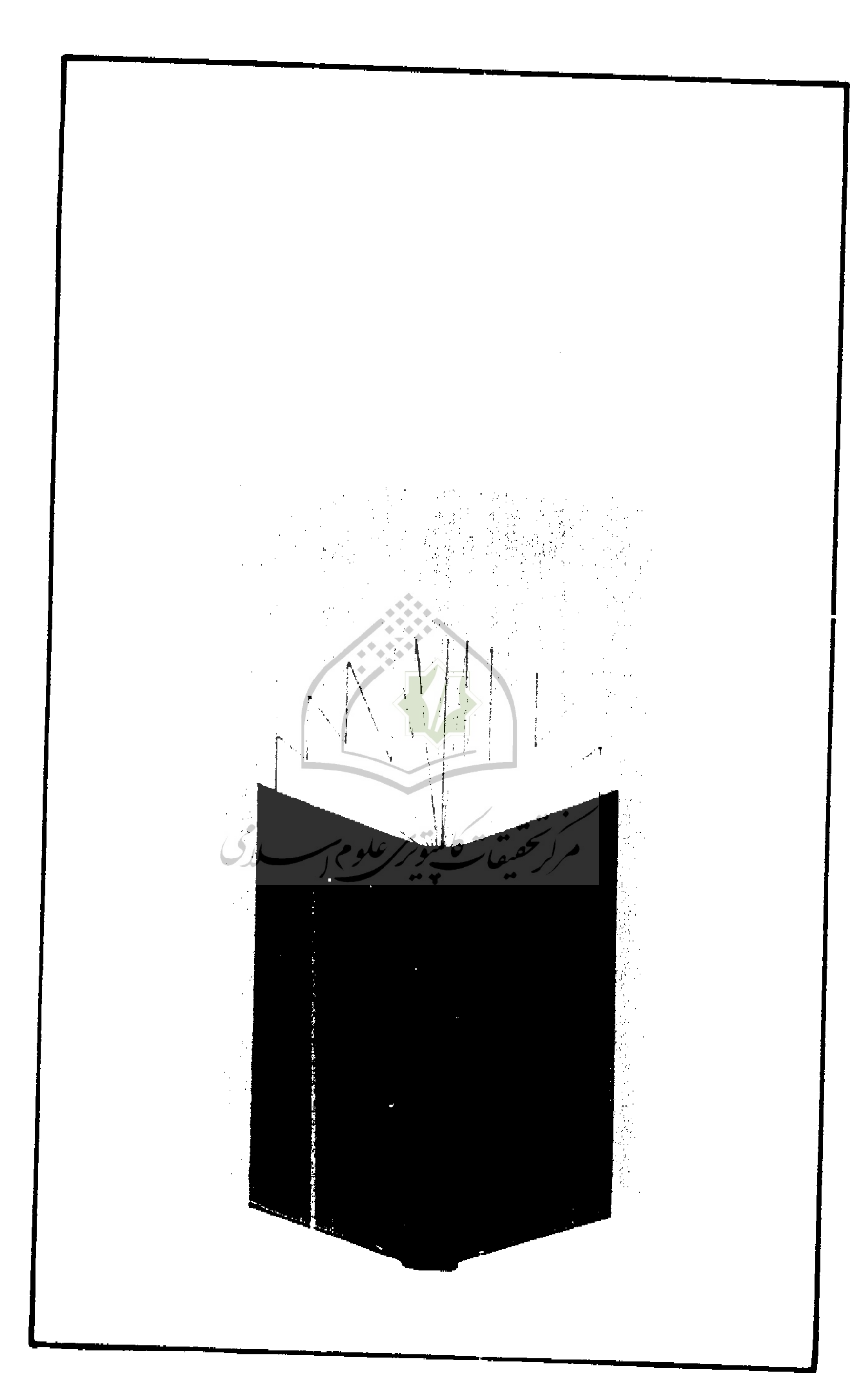
فإذا كان هذا هو ما عليه واقع العالم الآن، وإذا كنا مدعوين لإنقاذ أنفسنا ضمن شروط هذه العالمية فلا بد من أن تتجه بحوثنا إلى فهم الواقع بذات الوقت الذي تعيد فيه قراءة وفهم النص القرآني.

وقراءة الواقع تعني فهم الأنساق الحضارية والأنماط الثقافية والمناهج المعرفية ومكامن المأزق في كل منها، ولا يستطيع المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ أو أيّة مؤسسّة مماثلة أن يدعي أن بمقدوره وحده وبإمكانياته الحالية البشريّة والماديّة القيام بهذا الجهد ما لم تتضافر الجهود الإسلامية كافة وبالذات على مستوى مراكز البحوث والدراسات والجهات المختصة، بذلك يكون جهد التغيير جماعياً، ولنا عبرة ودروس في كيفية بداية عالمية الإسلام الأولى قبل أربعة عشر قرناً والتي تأسَّست على خروج أمة وليس على دعاة ومبشرين أفراد. فإذا كانت تلك مقتضيات الحال من قبل فكيف يكون الأمر أمام عالمية شاملة وفي عالم متغير؟

لقد أدت أمتّنا «خير أمة أخرجت للناس» رسالتها في الماضي، فشملت ما بين المحيطين، الأطلسيّ غرباً، والهادي شرقاً وفي الوسط الجغرافي البشري من العالم القديم، وأورثنا الله الكتاب الكريم وهذه القاعدة البشرية التي تتجاوز المليار مسلم نتيجة وثمرة لتلك الإندفاعية الأولى، ولكنا أورثنا أنفسنا بعد ذلك كثيراً من مظاهر الضعف والتمزق والتخلف، فقاعدتنا هشة التركيب وهامشية إزاء المركز العالمي المتقدم بالرغم من وفرة الإمكانيات التي قيضها الله لنا، فهمومنا العالمية متراكبة مع همومنا الجغرافية ـ البشرية. ومن هنا تصبح مهمتنا العالمية الراهنة متوقِّفة على إصلاح أوضاعنا في النطاق البشري الجغرافي الإسلامي، فهي مهمة مزدوجة وبالغة التعقيد والتنوع لأنها ذات عمق واتساع، علينا أن نمضي فيها بإذن الله ليحقِّق التغيير المنشود في أوضاعنا، وأوضاع العالم من حولنا بعد ذلك.







مراجعات کتب



القوى السنية في المغرب
من قيام الدولة الفاطمية الى قيام الدولة الزيدية (*)

مراجعة عدنان حموي

تضمن الكتاب ثلاثة أبواب هي:

الباب الأول: المواجهة الفكرية بين المذهب الشيعي والمذهب السني.

الباب الثاني: اضطهاد المشارقة لأهل السنة الرافضين لدعوة التشريق.

الباب الثالث: المقاومة السنية الأموية لانتشار النفوذ الفاطمي الشيعي غرباً وأثرها.

كما تضمن كل باب ثلاثة فصول سوف نوجز أهم الأحداث والمعطيات التي احتوتها بالتسلسل.

مهَّد المؤلف لكتابه بعرض مفصل حول قيام الدولة الفاطمية بالمغرب «حكم أهل البيت». وقد استعرض توزع القوى السياسية الأربعة

(*) محمد أحمد عبد المولى، القوى السنية في المغرب، من قيام الدولة الفاطمية إلى قيام الدولة الزيدية، (296 ـ 361هـ/ 909 ـ 972م)، (1 ـ 2) دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1985، 783 صفحة.

التي كانت موجودة في المغرب خلال الثلاثة عقود السابقة لقيام الدولة الفاطمية سنة 296هـ/ 659م. وهي:

1 ـ القوى السنية: تمثل 4 دول. 1) دولة الأغالبة (184 ـ 296هـ). 2) دولة بني صالح في نكور (91 ـ 410هـ). 3) دولة بني عصام في سبتة (123 ـ 319هـ). 4) دولة الأندلس أو دولة بني أمية المروانية (138 ـ 422هـ). كما أن المالكية كانوا يشكلوز القوة الرئيسية للسنة.

2 ـ الخوارج: ينادي مذهبهم بأن يكون عقد الخلافة أو الإمامة الكبرى بالاختيار (الشورى) لا بالنص (التعيين) منهم الخوارج الإباضية والخوارج الصفرية.

3 ـ المعتزلة: مبنى هذا المذهب خمسة أصول: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

4 ـ قوة الشيعة: أتباع الإمام علي بن أبي طالب وبنيه الذين رأوا بعد وفاة النبي أن أهل بيته أحق بخلافته. وفيها 3 فرق رئيسية هي. المغيرية، الموسوية، الإسماعيلية.

ثم يعرض المؤلف لدور أئمة الفاطمية العبيدية في الدعوة لهم خلال دور الستر. ففي الوقت الذي تعرض سبط الحسين في العصر الأموي للقتل والاضطهاد، ولما ناصبهم العباسيون بعد انتصارهم على الأمويين العداء، لجأ أئمتهم منذ أيام جعفر الصادق (148هـ/ 765م) إلى التقية واحتموا بصفة خاصة بالتقية بالأسماء خشية التعرف على ذواتهم وقتلهم، ولكي يظل صاحب الحق في الإمامة سالماً آمناً إلى أن يظهر صاحب الظهور، فتزول التقية ويتحولون من دور الستر إلى دور الظهور (الدعوة العلنية).

وقد بدأت الدعوة الفاطمية في المشرق بتنصيب الإمام جعفر الصادق ابنه عبدالله لخلافته في الإمامة. إلا أن هذه المسألة شهدت

صراعاً مريراً بين ابنائه (جعفر الصادق) لترسو على موسى ومن ثم تنتقل إلى محمد بن عبدالله الذي أدار الإمامة من خلال الستر حتى لقب بالمكتوم وهو بذلك أول من أوجد دور الستر عند الإسماعيلية الذي ينتهي بقيام الدولة الفاطمية.

وخلف محمد بن عبدالله ابنه عبدالله الملقب ميمون (القداح) كمؤسس للإسماعيلية ورأس الدعوة الفاطمية (193هـ/ 808م). ولما مات عبدالله خلفه ابنه أحمد الملقب، بالوفي الذي أرسل داعية إلى الكوفة (العراق) وهو قرمط، الذي قتله الخليفة العباسي المكتفي بالله عام (293هـ) ثم جاء بعد أحمد ابنه محمد الذي عرف بالشلعلع والذي اتسعت بعهده دعوة الإسماعيلية فأرسل إلى اليمن كلاً من حوشب الكوفي وابن الفضل اليمني ونشر الدعوة وتسمى بالمنصور وملك صنعاء.

وفي المغرب أرسل الحلواني وأبا سفيان اللذان استطاعا نشر الدعوة في بعض أنحاء أفريقيا واجتذاب الحلواني لقبائل كتامة. ثم أرسل الشلعلع داعياً كوفياً آخر هو أبو عبدالله الشيعي الذي تتلمذ على ابن حوشب. فوصل إلى قبائل كتامة ونزل إلى فج الاخيار حيث استطاع نشر دعوة أهل البيت وعرف بالمشرقي، واستطاع تنظيم مجتمعهم على غرار مجتمع المدينة زمن الرسول. ثم نظم حكومتهم سياسياً وعسكرياً استعداداً لتحمل إظهار نشر الدعوة.

وفي السابع من ذي الحجة سنة 296هـ انتهى دور الستر وبدأ دور الظهور إلا أن فترة الظهور الحقيقية تبدأ بالقائم (322هـ). وتؤكد قيام مذهب أهل البيت ودولتهم بالمغرب.

وفي الباب الأول يتناول الباحث المواجهة الفكرية بين المذهب الشيعي والمذهب السني.

يبحث الفصل الأول منحنى الفقه الشيعي الذي يشبهه المؤلف بالمنحنى من حيث اعتماده على الكتاب والسنة. إلا أن اختلاف التشريع

بين أهل السنة والشيعة قد بني على اختلافهم في فهم القرآن، وللشيعة تأويلات في بعض الأحيان خاصة بهم وعلى أحاديث يرويها الشيعة عن أئمتهم لا يعترف بها أهل السنة.

أما أهم المسائل التي خالف فيها المشارقة السنة وتفردوا بها مسألة «الإيمان» ثم مسألة النص على الأئمة وعصمتهم في باب الولاية أو الإمامة من قسم العقيدة (الإلهيات).

فبالنسبة لمسألة الولاية يرى الفاطمية أن الإسلام بني على سبع دعائم أركان ـ لا على خمس كما عند السنة ـ هي على الترتيب: الولاية، والطهارة، والصلاة، والزكاة والصوم والحج والجهاد.

وفيما يتعلق بمسألة النص على الأئمة يرى الإسماعيلية أن الإمامة لا تكون إلا نصاً عن الله ورسوله على عين الإمام واسمه واستشهاده. وفي معتقدهم أن ذلك متوافر في علي وأبنائه الأئمة من بعده، وبالتالي يتبرأون من الشيخين أبي بكر وعمر. وفي مسألة العصمة، دعا احترام الأئمة وإجلالهم الشيعة إلى القول بعصمتهم. ولما قالوا بذلك اضطروا أن يقولوا بعصمة الأنبياء أيضاً.

وفي قسم العبادات ظهرت بعض الخلافات بين المشارقة والسنيين حول بعض مسائل الطهارة والصلاة والصوم والميراث.

وتضمن الفصل الثاني سياسة الإقناع العقلي من خلال مجالس المناظرات بين المشارقة وأهل السنة. فقد رغب المشارقة في صدر دولتهم بالمغرب في نشر دعوة التشريق بالحجة العقلية لإستمالة السنيين ـ وأغلبهم مالكية ـ إلى جانبهم، وكان سبيلهم إلى ذلك سلسلة من مجالس المناظرات عقدوها بينهم وبين السنيين.

في السنتين الأوليين من حكمهم (296 ـ 298هـ/ 909 ـ 911م) وكان من أبرز أبطال هذه المجالس عند المشارقة: ابن عبدالله الشيعي وأبو العباس المخطوم (أخوه) والمهدي عبيدالله. وعند السنة كان بطل

المناظرات دون منازع أبو عثمان سعيد بن محمد بن صبيح الغساني المعروف بابن الحداد (302هـ/ 915م).

أما الموضوع الأساسي لمناظرات «فهو الولاية - وولاية علي بالذات - أو/ وأفضل دعائم أركان الإسلام السبع عند المشارقة». ويمكن أن يلحظ انقسام تلك المجالس إلى قسمين: مجالس مشتركة، ومجالس خاصة. «ويدور الجدل في المجالس المشتركة حول الإجماع العام والقياس وإنكار المشارقة لهما واثباتهم أحقية علي في الولاية بعد الرسول بدلاً من الشيخين أبي بكر وعمر لأنه في اعتقادهم يفضلهما علماً وشجاعة». فيما المجالس الباقية تدور حول قيام رمضان وإثبات ولاية علي وعصمته وحول ولاية الفاضل والمفضول ومبدأ النص (التعيين) والاختيار (الشورى). في حين دارت المجالس الخاصة حول ولاية الإمام علي.

أما الفصل الثالث فقد تناول رفض أهل السنة العمل بمذهب أهل البيت. لقد فشلت مجالس المناظرات منذ بدئها في اجتذاب السنيين إلى دعوة التشريق. فبالرغم من دخول البعض في هذه الدعوة، إلا أن الرفض كان الأكبر، ومن الذين أنكروا دعوة الشريف محمد بن حفص الفراء (312هـ/ 924م) من الفقهاء العراقيين المشهود لهم بالفضل والدين، ومثل جبلة بن حمود الصدفي (299هـ/ 911م) الفقيه المالكي المتعبد بقصر الطوب وصاحب المواقف المشهورة أيام الأغالبة الأحناف.

ونتيجة لهذا الرفض لجأ المهدي إلى قهر السلطة واستطالتها فكان أن توترت العلاقات بينه وبين رعيته السنية. ووافق ذلك سعي أبي عبدالله الشيعي وأخيه أبي العباس المخطوم ومن شايعهما من كتامة للإطاحة به في غضون جمادي الأولى (298هـ/ 911م)، أوان ذاك جدد المهدي سياسة الإقناع العقلي مع أهل السنة حتى لا يثيرهم عليه أثناء مواجهته لأبي عبدالله الشيعي وجماعته. وأرسل في استدعاء ابن الحداد وناظره على مبدأ الولاية، وحاول إقناعه بالحجة والبيان بيد أنه فشل في إقناعه بموالاته،

وبالتبعية أخفق في إقناع جمهور السنية. وذلك في حد ذاته يعد خروجاً على الدولة الجديدة.

وبعدما أيقن المهدي خطورة السنيين تجاهه وتجاه دولته، تشدد في مسألة الولاية فبدأ رجال السنة يستشعرون الخطر في قرب دولة المشارقة وكان أولهم جبلة بن حمود. وتكمن أسباب دعوة جبلة لمجاهدة دولة المشارقة إلى الأسباب التالية:

1 ـ إبطال المشارقة بعض السنن المتواترة والمشهورة.

2 ـ تشدد المشارقة في مسألة ولاية الإمام علي وتفضيله على كافة الصحابة.

3 ـ غلو بعض الدعاة في تقدير منزلة الإمام المهدي حتى زعموا أنه إله.

4 ـ تحلل بعض الدعاة من التكاليف من قبيل الرخصة والاتحاد والحلول.

5 ـ شدة وطأة النظام المالي الفاطمي (فرض الضرائب لتحقيق أطماعهم الحربية).

وقد كانت أولى نتائج دعوة المجاهدة مقاطعة الصلاة في المساجد، مما دفع المهدي إلى «التضييق على السنيين بتجريد حصون الرباط من الأموال والسلاح وحتى أموال الأوقاف وأمر فقهاء السنة بأن لا يفتوا ولا يكتبوا وثيقة. وفي حل الإفتاء سمح للمالكية الإفتاء بمذهب أهل البيت، إلا أنهم قاطعوا الإفتاء وكذلك فعل الشافعية حيث انتصبوا للمشارقة وواصلوا مناظرتهم حتى أفحموهم وألزموهم الحجة» (ص353). أما الحنفية فقد تشرق منهم عدد ليس بقليل ولم يكن لهم صمود المالكية أو بلاء الشافعية.

ويخلص المؤلف إلى «أن المساجلات والمناقشات قد توقفت بين السنة ودعاة الشيعة. وخرج المهدي منها وهو أبغض إلى أهل أفريقيا مما

كان قبلها. وخرج أهل أفريقيا وهم أشد نفوراً من الدعوة الشيعية» (ص357).

أما الباب الثاني فقد عالج المؤلف فيه اضطهاد المشارقة لأهل السنة الرافضين لدعوة التشريق.

ففي الفصل الأول تبين للمؤلف أن حوار المشارقة مع السنة قد سار في طريق مسدود لعمق الخلافات المذهبية بين الفريقين، ولأن المشارقة لم يبدأوا جدال السنيين بالحسنى وأرهبوهم وكان نصيب الشافعية من إرهاب المشارقة كبيراً لأنهم هم الذين قصدوا المناظرات معهم وحاجوهم حتى قاطعوهم.

ونتيجةً لموقف الشافعية هذا تربَّص بهم غلاة المشارقة الدوائر، وعملوا على التخلص منهم ومن معارضتهم على أن اعتدال أبي عبدالله الشيعي كان يمنعهم ويكبح جماحهم.

وعند تسلم المهدي زمام السلطة (297 ـ 321هـ) حاول إجبارهم على اعتناق دعوته فلم يدخل فيها إلا القليل. فتحامل على مرابطيهم من رجال المالكية لسطوتهم ورياستهم. وللقضاء على نفوذهم الديني والدنيوي الهائل، أو على الأقل الحد منه. أمر قاضيه بأخذ أموال الأحباس وتجريد حصونهم الساحلية من المال والسلاح لخطورتها بمواقعها الاستراتيجية على الدولة الناشئة. وتحويل بعضها إلى مبان دنيوية ومنعهم من الفتيا وكتابة الوثائق على مذاهبهم.

وإلى جانب ذلك قام المشارقة بحملة اعتقالات واسعة في البلاد واعتقلوا خلالها أئمة المالكية وأولياءهم فحشدوا إلى رقادة من كل مكان، ولئن كان المشارقة قد استثنوا ـ في الغالب ـ عباد المالكية وزهادهم من العقاب لغرض ديني أو سياسي فإنهم لم يتساهلوا ألبتة مع بقيتهم ـ سيما مع طبقة الفقهاء والمحدثين ـ ودأبوا على اقتفاء أثر كل من يعترضهم بالقدح والتجريح أو يبدي لهم مذهبه السني بلا تحرز أو مجاملة.

وفي زمن القائم 322 ـ 334هـ لم يأبه بالنكير عليه من جانب المعارضة السنية، وضرب بها عرض الحائط وجاهر بمعتقده بلا مراآة أو مداجاة ونكّل بالسنية ونكبهم حتى نسب إلى الشر.

ويتناول المؤلف في الفصل الثاني الثورة على دعوة التشريق بالترهيب زمن القائم. إذ إن أهل السنة لم يضعوا قاعدة الخروج موضع التنفيذ الفعلي إلا في أواخر عهد القائم. وقد أتاحت الأحوال السياسية المضطربة آنذاك ذلك، وقد ظهر في بلاد الجريد الشائع بها مذهب الإباضية والمعتزلة ثائر عتيد من الخوارج الإباضية النكارية اسمه أبو يزيد مخلد بن كيداد بن سعدالله الزناتي. نشأ في توزر وتعلم القرآن وخالط جماعة النكارية فمال إلى مذهبهم وأخذ به. وبعد قضاء الفاطميين على إمامة تاهرت في سنة 296هـ أخذ يعترض على الضرائب الجائرة التي يجبيها جباة الأموال؛ حتى عرف بأبي يزيد المحتسب. وقد أقر مبدأ شرعية المقاومة ضد القوانين المتعسفة.

ووجد أبو يزيد أن بلاد الجريد غير آمنة فغادرها إلى واحة ورجلان إلى الجنوب من تاهرت وجمع حوله القبائل وتابع بث أفكاره الثورية. فعلم بأمره القائم وأرسل جيشه ليحاصره نحو سبع سنين في جبال أوراس، إلا أن أبا يزيد أوقع هزيمة منكرة بجيش القائم سنة 322هـ. وعلى أثر ذلك ذاع صيته وبايعته القبائل ومن ثم صرف أبو يزيد همه إلى قصد القائم برقادة القيروان ـ وكان بها مقيماً ـ وخشي القائم غائلة ذلك فآب إلى المهدية.

وبرحيل القائم إلى المهدية تنفس السنة الصعداء، وبعد أن سكن روعهم سلقوا المشارقة بألسنة حداد وأظهروا فيهم تشفياً وشماتة. كما استنفروا لحصار المهدية مع أبي يزيد الذي استولى على سوسة، وتقدم لحصار المهدية.

على أية حال فقد تأمن لأبي يزيد دعم الفقهاء ومشايخ القيروان وقد

خرجوا إلى الجهاد وعلى رأسهم أبو سليمان ربيع النوفلي المعروف بربيع القطان (333هـ)، وأبو العرب محمد بن أحمد بن تميم بن تمام التميمي (332هـ). وأثناء محاصرة أبي يزيد المهدية واقتحامها تفرق أصحابه في زويلة ينهبون ويقتلون. ثم وصل زيري بن مناد في صنهاجة لنجدة القائم فآثر أبو يزيد الانسحاب وتخلص إلى منزله في فحص ترنوط وحفر على عسكره خندقاً حيث ضيق الخناق حول المهدية وأرباضها. وبعد استراحة المحارب عاود الكرة في وقعة الوادي المالح حيث انهزم أبو يزيد وأهل القيروان. ويعزى سبب فشل أبي يزيد في الاستيلاء على المهدية، أن السنيين أنفسهم كانوا يكنون عدم الولاء لأبي يزيد منذ البداية لمعرفتهم أن انكشاف أبي يزيد عنهم كان متعمداً حتى يتخلص من شيوخهم وأئمتهم ويحكم قبضته على أتباعهم وعملهم على مذهبه. كما أن جيش السنة كان بلا كفاءة قتالية حيث يضم عناصر دينية ومدنية لا خبرة لها بالقتال وفنونه وبالسلاح واستخدامه.

وفي الفصل الثالث يتناول المؤلف دعوة التشريق بالترغيب أيام المنصور (334 ـ 341هـ) وأيام المعز (341 ـ 361هـ).

استلم المنصور الحكم في ظروف عصيبة إثر موت أبيه القائم بالمهدية خلال حصار أبي يزيد لسوسة. وحين ولي دافع أبا يزيد حتى نحّاه عن سوسة في شوال سنة (334هـ/ 946م) وخرج في قلّةٍ من المهدية إلى سوسة وعسكر إزاءها. ودخل جنده المدينة وأظهروا بها ضروب الملاهي والسكر ابتهاجاً بانتصارهم.

ومن جهة ثانية نسخ سياسة أبيه في أهل القيروان وأمنهم ووعدهم خيراً. وكانوا قد كاتبوا أباه القائم بالمهدية ـ بعد رحيل أبي يزيد عنها أواخر محرم (334هـ/ 945م) وعودته إلى القيروان في أوائل الشهر التالي ـ في طلب الأمان فلم يجبهم لأنه كان واجداً عليهم لطاعتهم أبا يزيد. وبرهن المنصور على حسن نواياه نحوهم فضمن لهم تغيير سيرة من سبقه، وأقسم أمامهم على ألا يتعرض لمذاهبهم.

والواقع أن التلطف نحو أهل السنة بالقيروان لم يكن للمنصور فيه خيار، فقد كان مدفوعاً إليه دفعاً إذ شرع أبو يزيد منذ أواخر شهر ذي القعدة سنة (334هـ/ 948م) في الهجوم على القيروان لاستخلاصها من يد المنصور بعد قرابة شهرين من نزوله بها. ومن ثم كان عليه مداجنة أهلها وتملقهم خصوصاً إذا علمنا أن نفقات حرب أبي يزيد بهظت القائم وكلفته مائة ألف دينار واثني عشر مليون درهم.

إلا أن هذا التلطف لم يدم طويلاً، فما أن قويت شوكته حتى ألّبه المشارقة على السنة فنكل بقادتهم وولى قضاء المنصورة قضاة من المشارقة لأنها عاصمة الدولة الشيعية.

أما المعز الذي خلف أباه المنصور عام 341هـ بعد ما مهد له البلاد وهادنها. ومع ذلك فقد «دبر الأمور وساسها وأجراها على أحسن أحكامها. فلم يقبل إتاوة العمال الجائرين وتبرأ منهم، وكفهم. واستنّ بأبيه فحط القبالات عن أهل البلاد حاشا أهل برقة دون أن يجري مثله تخفيضاً هائلاً في العملة بل على العكس لازدهار الحالة الاقتصادية على أيامه حسن وزنها حتى كاد أن يقارب الوزن القديم أيام المهدي والقائم» (ص509).

«وابتغاء مرضاة المالكية خاصة والسنيين عامة ومن ثم استمالتهم سمح المعز لهم كما فعل أبوه المنصور بالاجتماع والفتيا والتعليم وكتابة الوثائق على مذاهبهم، وتساهل معهم كثيراً في هذه الناحية فانتعشوا على عهده انتعاشاً كبيراً. وهذا التصرف الحضاري من جانب المعز الذي يدل على سعة أفقه وسماحته في استئلاف خصوم الدعوة قابله المالكية بالتثاقل، فكانت ترد إلى المعز أخبارهم على غير ما يشتهي فيمهلهم ولا يهملهم، ويصلهم ويتلطفهم ولا يتجهمهم، ويغشى رجاله منتدياتهم ومجالسهم فيعرضون عنهم لتكفيرهم لهم، ويلحق بعضهم أبناءهم بكتاتيبهم لتعلم مبادىء اللغة والدين فيتقبلونهم لتحويلهم عن نحلتهم» (ص513).

ونتيجة هذه المعاملة رأى المعز استحالة بقائه بالمغرب - لعظم المعارضة السنية التي وصمها بالهمجية والجهل، فتوصل إلى نجاح أهل السنة في قلقلة الحكم الفاطمي في المغرب وإحراجه ثم إخراجه في النهاية خلال جيلين من الزمان.

وينهي المؤلف الجزء الأول من الكتاب بإيجاز محصلة اضطهاد المشارقة للسنة في المغرب والتي كان من نتائجها القطيعة الاجتماعية في جميع النواحي: الدينية، والأدبية والأخلاقية، والاقتصادية، والسياسية.

فمن الناحية الدينية امتنع المالكية كافة عن موافقة المشارقة في صيغة الأذان، ومن الصلاة معهم أو خلفهم، ومن الصيام والفطر برسمهم إذا خالفا الرؤية.

ومن الناحية الأخلاقية والأدبية - وهي فرع من الناحية الدينية - رفض المالكية السلام على المشارقة والاجتماع بهم للتذاكر والمزار.

ومن الناحية الاقتصادية فرض المالكية حظراً تاماً على معاملاتهم مع المشارقة ورفضوا قبول الهبات من الخلفاء الفاطميين. وقاطعوا كافة الأنشطة الإقتصادية للدولة.

ومن الناحية السياسية انحاش جل المدنيين عن تولي المناصب للفاطميين. وظهر هذا الانحياش منذ بداية دولة الفاطميين في عهد المهدي وبرز بشكل قوي في عهد المعز الذي لاحظه وعانى منه.

أما **الباب الثالث** (الجزء الثاني من الكتاب) فقد تناول المقاومة السنية الأموية لانتشار النفوذ الشيعي غرباً وأثرها.

وقد عالج **الفصل الأول** أسباب المقاومة والتي جاءت كما يلي:

1 - الأسباب الدينية، والتي تمثلت بانهيار وحدة الخلافة لوجود ثلاث خلافات: العباسية والفاطمية والأموية في الأندلس. إضافة إلى الاختلاف المذهبي الذي أدى إلى ميراث من العداوة والبغضاء.

2 ـ الأسباب السياسية فقد تمثلت بالعداء التقليدي بين الأموية والهاشمية الذي حصل عليه منازع الملك التي هي مقتضى العصبية، ومن ناحية ثانية انتهاك الفاطميين لمناطق النفوذ الأموية في المغربين الأوسط والأقصى، الذي تجلى بتصريح المهدي الذي طلب من أمراء المغرب الدخول في طاعته والاعتراف بإمامته ودولته إلا أن معظم حملاته فشلت نتيجة دعم الأمويين لهؤلاء الأمراء. إلا أن الخطر الشيعي جاء من مصر والعراق التي كانت مزاراً لسكان الأندلس جاليين معهم بعض ألوان التفكير الشيعي. وكذلك دخل التشيع إلى الأندلس عن طريق بعض المشارقة الذين باشروا نشاطاً دعائياً أو قاموا بدور التجسس لمصلحة مواليهم الشيعة.

على أية حال كان نجاح الدعاية الفاطمية في اجتذاب أنصار لها من الأندلس محدوداً لتأصل المذهب السني المالكي ورسوخ التعلق بالأمويين كذلك. والذي زاد خطورة الدولة الفاطمية على الأندلس تملكها قوة بحرية كبيرة (600 سفينة).

3 ـ الأسباب الاقتصادية: إن العامل الأساسي الذي يكمن وراء الصراع بين الفاطميين والعباسيين هو السيطرة على تجارة الذهب مع بلاد السودان وتحكم القوة البحرية الفاطمية في تجارة غرب المتوسط.

وفي **الفصل الثاني** عالج المؤلف ماهية المقاومة السنية على مختلف المجالات: ـ ففي المجال العسكري، عمد الأمويون إلى تقوية أسطولهم البحري إثر غارة النورمان (206هـ/ 822م) على مدينة أشبيلية في عهد عبد الرحمن الثاني. وقد بلغ عدد سفن الأسطول الأموي في عهد الناصر 600 سفينة. ثم عمد الناصر إلى تحصين الثغور البحرية بالعدوة الأندلسية وأهمها الجزيرة الخضراء وطريف ثم عمد إلى احتلال العدوة المغربية، وبنى استراتيجية في هذا المجال على أساس الاهتمام بإنشاء رؤوس كباري أو جسور على بر العدوة المغربية ليمتص أي هجوم قبل الوصول إلى الأندلس. وقد احتل لعديد من المدن مثل تطوان وسبتة وسواحل

تلمسان وساعده في ذلك وجود جالية أندلسية في سبتة. كما قام الناصر بمناورة عسكرية الغرض منها إيهام الفاطميين بالهجوم عليهم بعد استلاب القرامطة الحجر الأسود من ركن البيت، وحاول بذلك توحيد الخلافة الإسلامية وقطع الخلافة الفاطمية والعباسية.

وقد لجأ كل من الناصر والمستنصر إلى بث العيون والجواسيس في أرجاء المغرب لتتبع أخبار عدوهم الفاطمي أولاً بأول حتى تسهل مكافحته. وساعد الجواسيس في ذلك انتشار الجاليات الأندلسية على طول الشاطىء المغربي (الجزائر، المغرب، تونس).

- وفي المجال السياسي حوَّل عبد الرحمن الثالث إمارة الأندلس إلى خلافة ليوطد مركزه في الداخل والخارج. وأعلن قيام الخلافة الأموية في مستهل (ذي الحجة 316هـ/ يناير 929م). كما أرسل بعض القضاة إلى رؤساء الجهات في المغرب ليستكفي بهم حدوده ومناطق نفوذه. وقد نجح بذلك في إبرام سياسة أجهضت سيطرة الفاطميين على المغربيين الأوسط والأقصى. وقد عمل الناصر على تأييد الثوار والمتغلبين على الحكم الفاطمي وإمدادهم بالمساعدات المالية والعسكرية ومن الثائرين على الفاطميين خوارج بلاد الجريد الإباضية النكارية والوهبية.

ومن ناحية ثانية وثَّق الناصر صلاته بأعداء الفاطمية ودعم علاقته بهم، فتحالف مع البيزنطيين ضد الفاطميين ووطد علاقته بالأخشيديين في مصر خلال حكم كافور الأخشيدي وفي الوقت ذاته كانت الأندلس تستقبل كل لاجىء سياسي يهرب إليها من اضطهاد الشيعة سواء من المغرب أو من مصر.

وفي المجال الثقافي اتخذ الأمويون لمحاربة الثقافة الشيعية في الأندلس جانب الحجة والنظر حيناً والقمع والمصادرة الفكرية أحياناً. وقد كفاهم فقهاء الشافعية ذلك لبصرهم بالرد على أصحاب المذاهب. كما استمال المالكيين في المغرب وشجع حركة التأليف في الشؤون الأفريقية لا سيما ما يتصل منها بالشيعة.

وقد وجه المستنصر الفاطمي عنايةً خاصة إلى الشؤون الشيعية، وما يتعلق بالعلويين على وجه العموم، بل شارك هو في ذلك وصنف بنفسه كتاباً في نَسَب الطالبيين والعلويين الوافدين على المغرب سجل فيه صحة انتساب المهدي أول خلفاء الفاطميين إلى علي بن أبي طالب وعنه نقل ابن عذاري ذلك.

أما الفصل الثالث والذي تضمن نتائج المقاومة السنية الأموية لانتشار النفوذ الشيعي غرباً، فقد تمثلت بالصدام المسلح بين الفاطميين والأمويين. بدأت بإغراق سفينة أموية عام 343هـ إحدى سفن الفاطمية وسلبتها كتاباً كان قد بعث به والي الفاطميين بصقلية إلى المعز، يحتوي على خطة هجوم فاطمي على الأندلس.

وتلا هذا العمل نشوب حرب بحرية بين الأُمويين والفاطميين الذين أغاروا على المرية قاعدة الأسطول الأندلسي بحرب خاطفة أدت إلى تدمير هذه القاعدة. عندئذ بدأت الحرب حيث استعان الناصر بامبراطور الروم قسطنطين السابع الأُرجواني (344هـ/ 955م).

إلا أن الحرب كانت لصالح الفاطميين وعقدت هدنة مع ملك الروم عام 346هـ نظير دفع جزية عن أهل ملورية وإطلاق سراح عدد من أسارى أهل المشرق المسلمين كل عام. وقد جرت مفاوضات للصلح بين الناصر والمعز باءت بالفشل. واستفزت مناوشات الأمويين ومناوراتهم الفاطميين فقرر المعز ـ وقد حرمه الأمويون من حرية الحركة بحراً ـ غزو المغرب للقضاء على نفوذهم به وإخضاع مواليهم له. فكلف جوهر الصقلي بغزو المغرب الأوسط إلا أنه لم يستطع زحزحة الأمويين عن قواعدهم الساحلية وبخاصة في سبته لافتقاره إلى الأسطول. وبانسحاب جوهر أخفق الفاطميون في صراعهم المسلح مع الأمويين على عهد الناصر ودان المغرب الأوسط والأقصى طاعته. ونتيجة ذلك شعر الفاطميون باستحالة غزو الأندلس كما شعروا أن بقاءهم بالمغرب محفوف بالمخاطر أمام وثبات البربر وتقلباتهم، وأمام غارات الأمويين ودسائسهم، وأمام كراهية

أهل أفريقية السنيين لهم ومقاومتهم لمذهبهم حتى أحالوا حياتهم إلى جيحم لا يطاق الأمر الذي جعل المعز يسبهم ويصمهم بالجهل.

وعندما فتح جوهر الصقلي مصر سنة 358هـ/ 969م بعد أربع حملات باءت بالفشل. غادر المعز المنصورة إلى مصر واستخلف على أفريقية بلكين بن زيري الصنهاجي، وبرحيل المعز عن أفريقية تنفس مالكية المغرب والأندلس الصعداء ارتياحاً وابتهاجاً.

ويختم المؤلف كتابه بإبداء رأي موجز حول معاملة الفاطميين للسنة في المغرب بالفقرة التالية:

«كان على الفاطميين وقد أنشأوا دولتهم في وسط أغلبه سني أن يعدلوا عن غرابة منحاهم في العقيدة ولكنهم لم يفعلوا فأخطأوا حظهم وما أصابوا رشدهم. ولو أنهم تمثلوا مثال السلف من تلك الناحية فلربما أفلحوا في ترسيخ مذهبهم بين السنيين لمطابقتهم إياهم في الاتجاه الفقهي العام».

وقد لخص عنوان الخاتمة بـ «استمرار العداء السياسي والمذهبي بين الشيعيين والسنيين».

وقبل أن نختم قراءة الكتاب لا يسعنا إلا إبداء بعض الملاحظات لكي نعطي المؤلف حقه في هذا الجهد المبذول، الذي غطى حقبة زمنية هامة من تاريخ الأمة الإسلامية:

أولاً: نشاطر المؤلف رأيه الذي أوجزه بالخاتمة التي قدمها في نهاية عمله. **مع الإشارة إلى ضرورة تخطي هذه المسألة في وقتنا الحاضر** والتي مضى عليها أكثر من 1300 سنة. والتي ما تزال ماثلة بتصرفات بعض القوى الموجودة على الأرض العربية والإسلامية.

ثانياً: إن صورة الاستعانة (أو فكرة الاستغاثة) بالغريب، غير المسلم لمحاربة المسلم، كما حدث باستعانة الناصر بأمبراطور الروم ضد

الفاطميين، ما تزال سائدة حتى وقتنا الحاضر، والتي تمثلت باستعانة المسلمين بالقوى الغربية ضد القوى الإسلامية لتحقيق أهدافهم وغاياتهم السياسية. وبالتالي كان من الأجدى حل الخلافات والاستعانة بقوى إسلامية بدل الاستعانة بالقوى الغربية.

ثالثاً: إن اتهام المؤلف السنيين بأنهم وراء فشل معركة أبي يزيد في اقتحام المهدية، إلى أنهم اكتشفوا مخططه القاضي بإحكام قبضته على أئمتهم وقادتهم بعد القضاء على المهدي، فيه شيء من المبالغة والتطرف في الشك من جانب المالكية تجاه المسلمين خاصة أن المالكيين كانوا قد تعرضوا للتنكيل من الخليفة المهدي (حسب قول المؤلف) قبل معركته مع أبي يزيد. وبالتالي فإن خسارة أبي يزيد ستعيد إلى ذهنهم صورة حكم المهدي وتنكيله بهم، لذا فإن تفسير المؤلف فيه بعض التجني والمغالاة.

رابعاً: إن تغطية هذه الحقبة التأريخية قد استدعى من المؤلف جهداً كبيراً. يثنى عليه خاصة في الاستعانة بالمصادر والمراجع التي شكلت جزءاً ليس بالقليل من الكتاب، إذ بلغت إحدى عشرة مخطوطة ومئة وخمسة وسبعون مصدراً عربياً مطبوعاً ومئة وعشرون مرجعاً حديثاً (عربي ومغرب) إضافة إلى ثلاثين مرجعاً أجنبياً حديثاً.

المغرب والأندلس في عهد المرابطين: المجتمع، الذهنيات، والأولياء(*)

مراجعة الحسين بولقطيب



تقديم:

ما من شك في أن إنجاز قراءة في كتاب من فصيلة «المغرب والأندلس في عصر المرابطين: المجتمع، الذهنيات والأولياء» ليس من الأمور التي يمكن إنجازها بسهولة. ولعل أول صعوبة انطرحت أمامي وأنا أُحاول أن أقدم هذا الكتاب للقارىء العربي تتمثل في كيفية التقديم والقراءة. فهل ألخص محتويات الكتاب، و«أنجو بجلدي» مما يمكن أن يثيره عليَّ نوع آخر من القراءة يمكن نعته تجاوزاً بالقراءة «التركيبية» أو «العالمة»؟ وهل بإمكاني ـ حتى لو أردت ركوب الخطر ـ إنجاز النوع الثاني دونما إجحاف في حق الكتاب وصاحبه؟

تلكم بعض الأسئلة التي عكرت عليّ صفو قراءة تتغيا إبراز الجهد المبذول في الكتاب دونما إخلال بمضمونه الثري. والحق أن مثل هذا التردد والإضطراب لا يحدث إلا أمام كتب تفرض نفسها على القارىء،

(*) القادري بوتشيش (ابراهيم): «المغرب والأندلس في عصر المرابطين: المجتمع، الذهنيات والأولياء» دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1993.

وكتاب الدكتور بوتشيش من هذا الصنف.

أ ـ محتوى الكتاب:

إن المجال الجغرافي والحقبة الزمنية والعناصر المدروسة تظهر للقارىء المتخصص أن المؤلف اختار عن وعي إقتحام مجال بكر تتطلب إضاءته الكثير من الصبر والأناة، مع ما يصاحب ذلك من امتلاك لناحية مناهج متعددة. فاختيار دراسة المجتمع في كل من المغرب والأندلس ينبىء بوجود علاقات بين الطرفين تتعدى العلاقات السياسية التي أطنب حوليو العصر الوسيط وحفدتهم في العصور اللاحقة في وصفها وإبرازها إلى حد التخمة. تلك العلاقات المغيبة ـ عمداً أو سهواً ـ هي التي حاول الكتاب إبرازها والإحاطة بها.

ومع ذلك، فإن المؤلف، إيماناً منه بتفاعل العوامل وجدليتها في إنتاج الحدث التاريخي، مهد لدراسته بجرد للحياة السياسية في المغرب والأندلس منذ بروز دور القبائل الصنهاجية على الساحة العسكرية دون إغفال لدور العاملين المذهبي والإقتصادي باعتبارهما دعامتين أساسيتين في بناء كل كيان سياسي خلال المرحلة الوسيطية. على أن جديد الباحث في تناوله لأسباب نجاح المشروع المرابطي هو تحليله لهذا المشروع في إطار وحدة الظاهرة في العالم الإسلامي. فمما ساعده على النجاح توجه أنظار العالم الإسلامي إلى القوة البدوية المتواجدة على أطرافه كالسلاجقة شرقاً والمرابطين غرباً، واعتبارها قوة منقذة من الإنقسام السياسي والخطر الصليبي.

وفي تحليله لأسباب انهيار الدولة يتقدم الباحث من التحليلات السائدة حين يضع مبضعه على مكمن العلة، وهو هشاشة الأساس الإقتصادي الذي إنبت عليه الدولة. وهذا الإستنتاج لم يكن مجرد إستنتاج عرضي أو فوقي بل هو حصيلة بحث شاق ومضن قام به الباحث لتحديد نوعية الخيار الإقتصادي المتبنى. فقد خلص الباحث إلى أن دولة المرابطين اعتمدت

على «اقتصاد المغازي»[1]، الذي يبدو قوياً في أوج الفتوحات غير أنه سرعان ما ينكمش عند استقرار الدولة بسبب ذبول روافده من غنائم وحفايا ومصادرات وعائدات التجارة القافلية.

وفي إطار جدلي دائم يقوم المؤلف بدراسة مستفيضة للحياة الإجتماعية، ويبدأ برسم صورة واضحة للعائلة باعتبارها الخلية الأولى في المجتمع، والتي يعاد داخلها إنتاج العلاقات السياسية والاجتماعية والثقافية ذات الصلة بالأساس الإقتصادي، الذي سبق للمؤلف أن حدد خصائصه. ولعل النصوص المصدرية التي أوردها الباحث لرسم صورة العائلة بالمغرب والأندلس خلال القرن الخامس وبداية السادس الهجري تعد غاية في الأهمية، ولن أبالغ إذا قلت بأن بعضها استغل لأول مرة، مما يؤكد روح التنقيب والتقصي التي يتميز بها الأستاذ إبراهيم القادري بوتشيش.

فقد وضع العائلة تحت المجهر بادئاً بالخطوات الأولى لتكوينها، أي مرحلة الخطوبة، والشروط المطلوبة في العروس والعريس، مروراً بالعرس ومفاجئآت ليلة الدخول وغيرها من الجوانب المهملة أو المسكوت عنها في عملية تكوين العائلة بالمغرب والأندلس. والحق أن العائلة الوسيطية كما رسم الباحث ملامحها من خلال النصوص تبدو شبيهة إلى حد التطابق بالعائلة المغربية في الوقت الراهن، مما يؤكد بطء تطور المجتمع المغربي. فعزوف بعض الشباب عن الزواج بسبب غلاء المهر وتكاليف العرس وصعوبة الحصول على مسكن مستقل من الأمور التي لا تزال سائدة في الوقت الراهن. كما أن حضور سلطة الولي في تزويج البنت رغم بلوغها سن الرشد لا يزال من الأمور البديهية في مجتمعنا الحالي.

---

(1) ما دام هذا الكتاب أصلاً جزءًا من أطروحة دكتوراة الدولة، فإن الإلمام ببعض الجوانب المثارة فيه، تتطلب العودة إلى الأطروحة المرقون أصلها بخزانة كلية الآداب بمكناس.
ومن بين النقط المهمة التي لم ترد حولها في هذا الجزء سوى معلومات تخدم موضوع الكتاب يبرز مصطلح «إقتصاد المغازي» الذي نعتبره إسهاماً نظرياً نوعياً في حقل الدراسات الوسيطية بالمغرب.

وإذا كانت دونية المرأة في مجتمع قبلي يمنح سلطة القرار للرجل من الأمور غير القابلة للمراجعة، فإن المرأة لم تستسلم كلية، بل إن بعض النساء استطعن تحدي الرجل وفرض إرادتهن عليه. ويقدم المؤلف نماذج متعددة لهذا الصنف، ولعل زينب النغزاوية زوجة السلطان يوسف ابن تاشفين تعد من أشهرهن. غير أن غالبيتهن إلتجأن إلى وسائل ملتوية للتعبير عن الرفض والإحتجاج على بعض القرارات المجحفة كالهرب من بيت الزوجية أو إفتضاض أنفسهن بأنفسهن في حالة زواج مفروض أوغير مرغوب فيه. وبالموازاة مع الزواج الشرعي عرف زواج المتعة، الذي انتشر خاصة في أوساط طلبة العلم لتجنب الزنا، كما شاعت ظاهرة التسري بالإماء في أوساط الطبقة المترفة، ولم تعدم أيضا بعض حالات الزواج غير الشرعي.

وليس غريباً داخل مجتمع يعتمد على اقتصاد المغازي أن يفضل المولود الذكر على الأنثى. فالإبن اعتبر كسباً للعائلة، بينما غدت الأنثى عبئاً عليها. وهذا ما يفسر إتجاه بعض الأزواج إلى العلماء إلتماساً لدعواتهم كي يرزقوا أولاداً ذكوراً. واتسمت العلاقات الزوجية تارة بالإنسجام والتوافق وتارة أُخرى بالتنافر والصراع المؤديين إلى الطلاق. ويبدو أن الرجل يتحمل في أغلب الحالات، ما يصيب الحياة العائلية من توتر واضطراب، غير أن المجتمع لم يعدم في الوقت نفسه نساء فرضن أنفسهن على الرجال إلى حد التطاول عليهم بالضرب. ومهما كان فإن المشاكل الإقتصادية وفارق السن بين الزوجين والخيانة والبرود الجنسيين ناهيك عن غياب الزوج لمدة طويلة، اعتبرت من أهم الأسباب المؤدية إلى الطلاق.

على أن المرأة كانت «كبش الفداء» لمجتمع تخترقه تناقضات اقتصادية وسياسية ودينية. فبالرجوع إلى كتب الحسبة تبين أن موقف الفقهاء من المرأة اتسم بالقساوة والاحتقار إذ «الجهل والخطأ فيهن أكثر» وأن «طاعة النساء مما يفسد الدين والدنيا» ونفس النظرة يتقاسمها العامة والمتصوفة، فقد

اعتبروا المرأة غير قادرة على تحمل المسؤولية، واسمها مرادف للغدر، وهي بذلك لا تصلح إلا للقهر، ولم ينتبه أصحاب هذه الأحكام إلى الأدوار الاقتصادية البارزة التي لعبتها المرأة في الحواضر والبوادي على حد سواء. وخلاصة القول، فإن وضعية المرأة اختلفت باختلاف وضعيتها الطبقية، فقد انفردت المرأة في العائلات الوجيهة بمكانة رفيعة، واعتبرت نداً للرجل إن لم تفقه أحياناً، وحسبنا دليلاً على وزن المرأة في المجتمع مشاركة بعض النساء في إحدى معارك المرابطين ضد مسيحيي لأندلس، هذا دون أن ننسى مشاركتها في الميدان السياسي والثقافي.

ولم يفت الباحث وهو بصدد الحديث عن قضايا العائلة بالمغرب والأندلس على عهد المرابطين أن يتعرض إلى تربية الطفل باعتبارها حجر الزاوية في تكوين رجل الغد وتحديد مميزاته الفكرية والأخلاقية. وقد لاحظ أن هذه التربية إختلفت باختلاف المستوى الاقتصادي للعائلات، إلا أن القاسم المشترك بين كل العائلات هو طغيان دور الأب مقارنة بدور الأم في تربية الطفل. ولعل أهم فرق يمكن تسجيله بين طبقتي العامة والخاصة في علاقتهما بتربية وتأديب الأبناء هو إهتمام الآباء المنتمين إلى طبقة الخاصة بالمشاكل التربوية، التي تعترض أبناءهم حتى أن كثيراً منهم وصل إلى مراتب عالية في سلك وظائف الدولة. وعلى العكس من ذلك فإن الآباء المنحدرين من طبقة العامة لم يهتموا كثيراً بتأديب أبنائهم وحثهم على الدراسة والتحصيل. وقد عزا الباحث هذا الإهمال إلى الظروف الإقتصادية التي حتمت على هؤلاء الآباء الدفع بأبنائهم إلى تعلم أي حرفة للتكسب بها، وإعانتهم لسد نفقات الأسرة.

والإستثناءات القليلة التي تم تسجيلها لم تنتج إلا عن تحدي الأطفال لرغبات ذويهم، أو تكفل أحد الأعمام أو الأخوال أو أي فاعل خير آخر بأداء نفقات الدراسة. أما الطرق التربوية السائدة داخل الأسرة فقد وصفها الباحث بالعنف والقمع بسبب السلطة المطلقة للأب. إلا أن هذا التعامل التربوي لم يبرز بحدة داخل الأوساط الأرستقراطية والعلمية

التي فضلت اللجوء إلى ترغيب أبنائها في الدراسة والتحصيل عن طريق المكافأة والتشجيع. وإلى جانب دور العائلة في تربية الطفل برز دور المؤدب في الكتاب أو المدرس في المسجد كمصدر ثان من مصادر تربية وتوجيه سلوكه وتلوين شخصيته. وإذا كان التدريس يتم في الغالب داخل المسجد، فإن بعض الآباء الموسرين فضلوا استئجار معلمين لأبنائهم تعد تعليمهم وتربيتهم داخل منازلهم.

وفي دراسته للعادات الإجتماعية في العصر المرابطي ربط الباحث بين البنى الاجتماعية والثقافية السائدة وبين الأساس الإقتصادي للدولة. وفي هذا الصدد لاحظ أن المرابطين روجوا للفكر المساير للخيار الإقتصادي المتبنى وهو خيار يلجم كل إختلاف في الرأي ويناصر الثقافة النصية التسليمية على حساب التيار العقلاني مما أثر سلباً على ذهنية مختلف الشرائح الإجتماعية. ومن بين العادات التي تمت دراستها آداب المائدة ونوع الأطعمة. فمن خلال عمليات الحفر المصدرية التي أنجزها الباحث يظهر أن معرفة نوعية الأطعمة المستهلكة تعد خير مؤشر على طبيعة المجتمع والفوارق الموجودة بين فئاته. فهي تكشف أن الفئات المحظوظة تناولت أطعمة على درجة كبيرة من التنوع والدسامة «كالدجاجة العباسية والجعفرية والكافورية، فضلاً عن الأمخاخ والشواء الذي يلث بالسمن ويملح ويقطع بالسكين»، وفي الوقت الذي إضطرت فيه بعض عناصر الفئة الفقيرة ـ تحت ضغط الحاجة ـ إلى تناول لحم الكلاب والجرذون والسلاحف البرية.

نفس التمايز يبدو في علاقة الإنسان المغربي خلال المرحلة المدروسة بالزي. فاللباس كالطعام تماماً يعمل على إبراز تباين الإمتيازات الإجتماعية والمهنية. وما دام أن المرابطين إشتهروا بالتلثم إلى درجة أن صفة «الملتمين» طغت في كثير من الأحيان على لفظ «المرابطين». فإن الباحث عمل على إستقصاء جذور هذه الظاهرة. ولم يفته أن يعدد مختلف الألبسة المعروفة آنئذ مسجلاً نوعاً من الإختلاف بين البوادي والحواضر وبين المغرب والأندلس.

نفس الجدية في الاستقصاء والتنقيب سيلاحظها القارىء، ولا شك، في النقطة المتعلقة بالاحتفالات والمواسم حيث عمل الباحث على تحليل أصول ومضامين كثير من الاحتفالات سواء منها الشعبية أو الرسمية، بادئاً بالاحتفالات ذات الصبغة الدينية كاحتفال يوم الجمعة، ليلة القدر، عيد الفطر، يوم عاشوراء، المولد النبوي، وعيد الأضحى فضلاً عن الاحتفالات الموسمية للفلاحين والحرفيين. ولم يكتف المغاربة والأندلسيون بهذه الاحتفالات، بل إن البعض منهم شارك المسيحيين في أعيادهم كعيد يناير، وعيد النيروز، وعيد العنصرة، وعيد ليلة العجوز.

ولم يعدم أهل المغرب والأندلس وسائل التسلية والترفيه. فقد إستغلوا البحيرات والمنتزهات والإستحمام في شواطىء البحر، ناهيك عن مجموعة من الألعاب كالشطرنج والنرد والقرق. وعلى الرغم من سطوة «العقل الديني» خلال المرحلة المذكورة، فإن المجتمع بكل من المغرب والأندلس عرف مجموعة من العادات «الشاذة» كمعاقرة الخمرة وعشق الغلمان، فضلاً عن إنتشار مجالس اللهو الغناء خاصة بالأندلس. وقد ربط الباحث إنتشار هذه الظواهر بالتفسخ الأخلاقي الذي صاحب مرحلة هرم الدولة.

ومن جانب آخر قام المؤلف بتسليط الضوء على السياسة الصحية للدولة مع إبراز أهم الأمراض المنتشرة في أوساط السكان وطرق علاجها. وكان طبيعياً أن يقوده البحث في الأوبئة والأمراض إلى إشكالية الموت وما يرافقها من تقاليد جنائزية. ومما خاص إليه أن الفوارق الطبقية كانت حاضرة بحدة في التقاليد الجنائزية، ففي الوقت الذي إكتفت فيه الفئات الدنيا بدفن موتاها في المقابر العمومية، فضلت بعض البيوتات الوجيهة بناء روضات خاصة لدفن موتاها.

من الطبيعي أن تنتشر في مثل هذه المجتمعات المتميزة بالتناحرات الطبقية الحادة أفكار مناهضة للعقل العلمي والحس النقدي. وهذه الأفكار والتمثلات هي التي عمل الأستاذ بوتشيش على إخراجها إلى السطح، فقد

بين على أن العقلية سواء بالمغرب أو الأندلس جنحت نحو الإيمان بالمعتقدات الغيبية من سحر وكهانة وتنجيم، معززاً إستنتاجاته بمجموعة من الأدلة التاريخية التي تبين بجلاء سذاجة عقلية العامة وإيمانها بأساطير وخوارق يعود بعضها إلى عهود غارقة في القدم. ويبدو أن ابن تومرت مهدي الموحدين قد إستغل هذه السذاجة في صراعه الإيديولوجي والسياسي لتمرير مخططاته وإنجاح دعوته.

وفي مقاربته لظاهرة الولاية والتصوف ربط بين الوضع الإقتصادي والإجتماعي للعدوتين أواخر العهد المرابطي وبين تنامي حد الولاية والتصوف، مصححاً في الوقت نفسه مختلف التخريجات التي توصل إليها الباحثون الأجانب حول إنتشار الفكر الصوفي بالمغرب خلال العصر الوسيط. ففي نظره لا يمكن فهم هذا الإنتشار بمعزل عن ضبط خصوصيات إقتصاد المغازي المتميز بإرتباطه بالدولة أكثر من إرتباطه بالقاعدة البشرية. وما دام أن هذا الإقتصاد يعتمد أساساً على الموارد الحربية والضرائب الشرعية وغير الشرعية فضلاً عن مداخيل تجارة السودان، فإن أي إهتزاز يصيب أحد هذه المصادر تكون له بالضرورة إنعكاسات سلبية على خزينة الدولة، وبالتالي على الإستقرار السياسي والإجتماعي.

وهكذا، فإنه «من الصعب إدراك ظهور المتصوفة والأولياء على الساحة الإجتماعية دون الوقوف على التناقضات التي طبعت المجتمع، إذ لم يكن منطقياً أن يعرف التصوف إنتشاراً دون أن يكون له طرح إجتماعي يلامس عواطف الفئات المتضررة». من هذا المنظور يتضح أن تنامي ظاهرة الولاية أواخر عهد المرابطين، كان رداً سياسياً واجتماعياً على مشروع الدولة المنهار. فالأولياء والمتصوفة شكلوا معارضة تبنت أساليب تراوحت بين النقد المعتمد على الرمز والتمويه تارة، والمناهضة الصريحة القائمة على العنف والثورة تارة أخرى.

ومن الجوانب اللافتة للانتباه في خريطة الولاية والتصوف بالمغرب خلال المرحلة المدروسة إنتماء أغلب الأولياء والمتصوفة إلى الشرائح

الدنيا للمجتمع، وهو ما يعزز إستنتاج الباحث بخصوص المعاناة التي عاشتها هذه الشرائح في ظل اقتصاد مغلق لا يمنح حظوظاً للأفراد لتحسين أوضاعهم الإجتماعية. فبالعودة إلى الجدول الذي خطه الباحث يلاحظ أن جل الأولياء ينحدرون من أوساط مهمشة إجتماعياً كالرعاة والمغنين في الأعراس وقطاع الطرق، أهل الدعارة واللصوص والبطالين، وقليل منهم من تقلد وظائف في الدولة أو كان ذا باع في الفكر والثقافة.

وإذا كان المتصوفة يرون أن مشروع المجتمع الذي يقترحونه يعد خير بديل للمجتمع المرابطي المتسم بالظلم السياسي والقهر الإجتماعي، فإن الباحث فكك هذا المشروع وسجل حوله مجموعة من الملاحظات نوجزها في الآتي:

- إن البديل الذي طرحه التيار الصوفي لم يرق إلى مستوى طرح شمولي وجذري للأزمة، بل طرح حلولاً إنفرادية ومؤقتة.

- تميز هذا البديل بروحه الإنهزامية، وهو يمجد الفقر ويقهر النفس ويحقق الرغبات بالتمنيات ويستسيغ الموت.

- إعتمد هذا التيار في مناهضته للجور والظلم على الدعاء والنزعة الإتكالية، وإرجاع الأمر إلى الله، وهي مناهضة لا تقوم على العقل ولا على الثورة لتغيير الواقع.

وعلى الرغم من مثالية المشروع الصوفي، فإن السلطة المرابطية بإيعاز من فقهائها وعت خطورة المتصوفة فتصدت لهم عن طريق الإحتواء تارة. والمراقبة التي وصلت أحياناً إلى الإعتقال والسجن تارة ثانية. ويقدم المؤلف ثورة ابن قسي بالأندلس كنموذج لثورات المتصوفة التي لم تعتمد على الكرامة الصوفية لتبليغ خطابها قدر إعتمادها على أسلوب الثورة والعنف. وقد ساهمت هذه الثورة في إضعاف الوجود المرابطي بالأندلس، واستمرت طيلة فترة إحتضار الدولة المرابطية، ولم يتم إخمادها إلا في العصر الموحدي.

وفي آخر الكتاب يقدم المؤلف على شكل ملاحق مجموعة من النصوص الفريدة المستقاة من مصادر غميسة تساهم في تعزيز آرائه واستنتاجاته.

ب ـ قراءة في المنهج:

إن مناقشة إشكاليات من فصيلة التشكيلة الإقتصادية ـ الإجتماعية والعادات والتقاليد المؤسسة للعقلية الفردية والجماعية، ناهيك عن ظاهرة التصوف بكل حمولاتها الواقعية والرمزية تستلزم من الباحث الإلمام بقواعد مناهج متعددة. فكيف تتآزر هذه المناهج داخل عمل ينتمي إلى حقل التاريخ؟

قبل التفصيل في هذه الجوانب لا بد من توضيح بعض النقاط الأساسية والتي ستساهم، ولا شك في إبراز القيمة العلمية للكتاب وريادته في إقتحام مواضيع كانت تصنف، عادة، ضمن المهمل والمسكوت عنه، وأخرى ظلت مغيبة بدعوى قلة المادة التاريخية.

I ـ موقع الكتاب داخل حركة التأليف التاريخي بالمغرب:

لمعرفة موقع كتاب «المغرب والأندلس في عصر المرابطين» داخل حركة التأليف التاريخي بالمغرب لا بد من استعراض ـ ولو بإيجاز ـ طبيعة وخصائص الكتابة السائدة. فأن يحقق مؤلِّف ما سبقاً منهجياً وموضوعاتياً، لا بد له من تجاوز السائد والمألوف، سواء من حيث طبيعة المواضيع، أو من حيث المناهج الموظفة لمقاربة تلك المواضيع. فما هي إذن خصائص الكتابة التاريخية بالمغرب؟ ثم ما هي المقاييس التي اعتمدناها للقول بأن كتاب الأستاذ بوتشيش تجاوز السائد والمألوف؟

ما من شك في أن القيام بتصنيف المؤلفات التاريخية حول المغرب الموقعة بأقلام مغربية حسب التيمات ستساعدنا على إبراز طبيعة التوجهات المهيمنة على الكتابة التاريخية بالمغرب وعلى العموم، فإن رصد أهم هذه التوجهات يمكن أن يتم ـ من وجهة نظرنا ـ على الشكل التالي:

1 ـ التوجه الذي يعنى بالحدث السياسي، ومواضيعه قد تنحصر بين اليوم والقرن وربما تجاوزت القرن لتشمل عدة قرون. يعتقد أصحاب هذا التوجه أن المواضيع السياسية لا تزال صالحة للبحث والدراسة، إذ أنها لم تستنفذ بعد كل شحناتها المعرفية والدلالية، والمؤرخ في نظر هؤلاء لا يمكنه الإنتقال لدراسة مواضيع غير سياسية إلا بعد أن يكون على دراية تامة بالخلفية السياسية لتلك المواضيع. إذ كثيراً ما نجد خلف التطورات الإقتصادية والإجتماعية قرارات سياسية. أضف إلى ذلك أن الوصول إلى قراءة شمولية وتركيبية لتاريخ المغرب لن تتأتى إلا بعد الإنتهاء من نسج آخر خيوط بساط التاريخ السياسي. فمعرفة التطورات السياسية بالمغرب، منذ الفتح العربي على الأقل، ستجعل الدارس يضع يده على السريع والظرفي والبطيء.

ونحن وإن كنا لا نروم إصدار أحكام قيمة على هذا التوجه أو ذاك، فإن ما تجب الإشارة إليه هو أن بعض الكتابات ـ وتحت هاجس التدقيق والضبط ـ تسقط، بوعي أو بدون وعي، في حبائل السرد الممل للأحداث، حتى لتبدو معه أقرب إلى الاسطوغرافياً التقليدية. من هنا، فإن الإستمرار في إيلاء الأهمية لمواضيع التاريخ السياسي لا يعني غير الإفتتان «بإنجازات» ممثلي السلطات المتعاقبة على المغرب، مع ما يعنيه ذلك من إغفال لتاريخ العامة، التي شكلت خزاناً لا ينضب من السواعد التي إعتمد عليها الحاكمون لتنفيذ كل قراراتهم حتى الجائرة منها!

2 ـ التوجه الذي يولي الأهمية للمبحثة (المونوغرافيا). ويرى أصحابه أن كتابة تاريخ وطني شمولي لن تتأتى إلا بكتابة تاريخ كل إقليم أو منطقة على حدة. فكتابة تاريخ منطقة محددة جغرافياً ومحصورة داخل إطار زمني محدد، تؤدي إلى إبراز الخصوصيات المحلية، التي غالباً ما تضيع داخل ما هو عام ومشترك بين كل أقاليم الوطن الواحد. ومن الإنصاف القول، إن بعض الذين تبنوا هذا التوجه أنجزوا أبحاثاً رائدة إستطاعوا إنطلاقاً من نتائجها تفنيد بعض التخريجات التي كانت تعد بمثابة مسلمات في تاريخ المغرب.

ومن هؤلاء نخص بالذكر الأستاذ أحمد التوفيق الذي عمله «إينولتان في القرن التاسع» زمن ظهوره إيذاناً بميلاد مدرسة مغربية للتاريخ الإجتماعي. غير أنه من المؤسف حقاً أن نجد العديد من الأبحاث المنتسبة إلى ميدان المونوغرافيات قد سقط أصحابها في النزعة الإقليمية، المتسمة بالغلو وتمجيد التاريخ المحلي. والأمر لا يدعو إلى الغرابة، خصوصاً إذا علمنا بأن أصحاب هذه البحوث ينتمون إلى المناطق التي اختاروا التأريخ لها.

3 ـ التوجه الذي اختار إحياء التاريخين الثقافي والديني للمغرب. وهذا التوجه لا زال يخطو خطواته الأولى في درب الفرادة والتميز. ولعل العائق الأكبر الذي يقف حجر عثرة أمام تحقيق تراكم يرفعه إلى مستوى بقية التوجهات يتمثل في إقتسامه لحقل الإشتغال مع تخصصات أخرى من فلسفة وشريعة وسيميائيات. فالمناهج التي توظفها هذه التخصصات كثيراً ما تدفع بالدراسات التاريخية نحو الظل، خاصة وأن أغلب ما هو منجز في حقل التاريخ الديني والثقافي من وجهة نظر تاريخية يطغى عليه الطابع الوصفي. على أن مستقبل هذا التوجه لن يكتب له ربح رهان المنافسة دون المزاوجة بين تقنيات المؤرخ وتقنيات السيميائي وبُعْدِ نظر المتفلسف.

4 ـ التوجه الذي يعني بالتاريخين الإقتصادي والإجتماعي. ويعلل أصحابه أولوية إختيارهم بأهمية القطاعين وقلة الدراسات حولهما، كما يرون أن التأريخ لأي بلد أو منطقة لن يستقيم في غياب دراسات تكشف عن البنيات الإقتصادية وكذا الإجتماعية السائدة. فالظروف الإقتصادية تكون، دوماً، حاضرة بحدة في تشكيل المشهد السياسي والثقافي لأي مجتمع. فكثير من الإهتزازات السياسية والإضطرابات الدينية والفكرية التي تصيب بعض المجتمعات تكون العوامل الاقتصادية ورديفتها الإجتماعية من ورائها، حتى وإن حاول بعض المؤلفين أن ينزعوا عنها صبغتها الاقتصادية ـ الإجتماعية بتفسيرها تفسيراً غيبياً أو مثالياً.

هذه إذن هي التوجهات الكبرى التي تندرج داخلها الكتابة التاريخية بالمغرب، فأي توجه يمكن أن ندرج ضمنه الكتاب الذي نحن بصدد قراءته؟

يمكن القول بأن كتاب «المغرب والأندلس في عصر المرابطين: المجتمع، الذهنيات والأولياء» يدخل في جزء منه في إطار التوجه الأخير. فصاحبه يحلل الظواهر الإجتماعية والسياسية في علاقتها بالبنى الإقتصادية التي أفرزتها. ولعل ميزة الكتاب هي تقديمه للقارى صورة واضحة للمجتمعين المغربي والأندلسي وهما يمارسان حياتهما اليومية بعيداً عن كل «مسحوق» أو «جراحة تجميلية». ذلك أن كل الشرائح الإجتماعية طغت على سطح الأحداث بهمومها وإنشغالاتها وعاداتها ومستوى عيشها بل وحتى حياتها الخاصة الأكثر حميمية.

غير أن أكبر ميزة للكتاب تكمن في اقتحام صاحبه لميدان لا يزال بكراً، ونعني به ميدان «العقليات» أو «تاريخ العقليات». وحسب علمنا، فإن مبادرته تعد الأولى من نوعها في المغرب على الأقل. صحيح أن هناك بعض الظواهر المنتمية إلى ميدان العقليات سبق وأن درست من طرف مؤلفين آخرين كالسحر والإحتفالات ووضعية المرأة وقضايا التربية والتعليم، إلا أن تفرد المؤلف سيبدو أكثر وضوحاً حينما نعلم أن هؤلاء الدارسين لا ينتمون إلى حقل التاريخ. فبعضهم ينتمي إلى حقل علم الإجتماع. بينما ينتمي البعض الثاني إلى حقل السيكولوجيا، في الوقت الذي ينتمي فيه البعض الثالث إلى ميدان علم الإناسة.

وعلى الرغم مما بين هذه العلوم وعلم التاريخ من علاقات وطيدة، فإن ميزة المنهج التاريخي مقارنة بهذه المناهج تكمن في إغفال هذه الأخيرة لعامل الزمن، أو ما يعرف عند ابن خلدون «بتبدل الأحوال». فالمؤلف درس الظواهر العقلية في مسارها التاريخي وضمن سياقها البطيء، مما أهله لرصد الثابت والمتحول في الممارسة العقلية للإنسان المغربي خلال القرن الخامس الهجري.

إن نوعية المواضيع التي تطرق إليها المؤلف في كتابه هذا، مستوحاة من برنامج مدرسة «الحوليات» الفرنسية. ولا يخفى أن هذه المدرسة ظهرت إلى الوجود كرد فعل على الكتابة التاريخية التقليدية المهتمة بالسرد السياسي

على حساب الحياة الإقتصادية والإجتماعية والثقافية. فقد طالب المؤسسان لوسيان فيفر (L. Fevre) ومارك بلوك (M. Bloch) المؤرخين بتوسيع مفهوم الوثيقة وعدم الإقتصار على المكتوبة وحدها. فالوثيقة في التصور الحولي يجب أن تشمل كل ما يهم النشاط الانساني كالرواية الشفوية والأسورة والعقود والمسكوكات، وأشكال المشهد الطبيعي والإشارات وغيرها. ومن جانب آخر على المؤرخ أن يخرج من الإنزواء بالانفتاح على بقية العلوم الإنسانية وبخاصة الجغرافيا والديموغرافيا والإقتصاد والإحصاء والإناسة.

ورغم الحصار الذي عانى منه كل من لوسيان فيفر ومارك بلوك على يد أقطاب التاريخ التقليدي الذين كانوا لا يزالون متحكمين في أهم المنابر الجامعية، فإن عملهما الدؤوب ومناقشاتهما ذات الصدى الصاخب كان لهما الأثر البين في إقبال عدد من المؤرخين الشباب على تبني برنامجهما. ومما ساهم أكثر في التعريف بالبرنامج الجديد تأسيسهما لمجلة «حوليات التاريخ الإقتصادي والإجتماعي» التي عنت بنشر كل ما هو جديد في ميدان التاريخ.

وستعرف المدرسة إضافات جديدة عن طريق أعمال المؤرخ الفذ فرنان بروديل (F. Braudel)، الذي يرجع إليه الفضل في صياغة مفاهيم أساسية غدت لصيقة بالمدرسة كالمدة الطويلة (Langue durée) وتقسيمه للزمن التاريخي إلى ثلاث أزمنة رئيسة هي: الزمن الجغرافي، الزمن الاجتماعي والزمن الفردي.

ومهما كان، فإن الهدف من وراء إيراد هذه المعلومات البسيطة حول مدرسة «الحوليات» هو التذكير بأن أي توجه جديد لا بد وأن يلقى مقاومة شرسة من طرف القديم. وإذا كان هذا حال أوروبا، حيث يتم الإعتراف بالصراع والإحتكام في حله إلى آراء الأنتلجنسيا وجمهور المثقفين، فإن الأمر في البلدان العربية يتم على غير هذا السبيل، فكثيراً ما ظلت أصوات المطالبين بالتجديد وتجاوز العتاقة مجرد صيحات في وسط مصاب بالصمم فتصفية الحساب تتم هنا مع الجديد لا مع القديم!

إن الباحث القادري بوتشيش عندما اختار أن يقتحم ميدان العقليات، كان يعلم ولا شك أن هذا الاختيار قد لا يحظى بالترحاب اللائق من طرف الأوساط التقليدية، إلا أنه في نفس الوقت كان على علم بأن كل جديد لا بد له من وقت قد يطول أو يقصر ليتم «الاعتراف» به، ويحظى بـ «المشروعية». فتاريخ الذهنيات بفرنسا نفسها ظل مهمشاً لفترة ليست بالقصيرة. صحيح أن لوسيان فيفر ومارك بلوك حاولا التعريف به ووضع بعض لبناته، غير أن مجهوداتهما لم تكلل بالنجاح لأن التاريخ الإقتصادي والإجتماعي كان لا يزال في أوج تألقه. كما أن التاريخ الذهني لم يحظ حتى تلك الفترة بتعريف دقيق. ومما ساهم في تهميشه عدم اعتراف المؤرخين المحترفين بالقضايا التي يناقشها، لأنهم كانوا يرون أنها تدخل ضمن اختصاص حقول أخرى. غير أن الوضع سيتغير عند بداية السبعينات، حيث سيحظى هذا التاريخ باعتراف المؤرخين المتخصصين. وستظهر إلى الوجود مؤلفات تعالج مواضيع ظلت بعيدة، حتى تلك الفترة، عن إهتمام المؤرخين من صنف: موقف الإنسان الأوروبي إزاء الموت، ظاهرة الخوف، العائلية والعلاقات العائلة، الطفل والعائلة، الحياة الجنسانية، تاريخ الحياة الخاصة، تاريخ الممارسة السحرية، تاريخ الأزياء، المجاعات والأوبئة، الاحتفالات، وغيرها من المواضيع الأخرى.

II ـ المناهج الموظفة في تحليل القضايا المثارة:

إذا كنا قد وصفنا كتاب «المغرب والأندلس في عصر المرابطين» بالريادة في طبيعة المواضيع المثارة، فإن نفس الوصف ينطبق على الأدوات المستخدمة لتفكيك تلك المواضيع، وإعادة جمعها من أجل الخروج باقتراحات وخلاصات تركيبية. وعلى الرغم من أن الكتاب يدخل ضمن تخصص التاريخ، فإن صاحبه لم يكتف بالاعتماد على المنهج التاريخي المتسم بتدقيق الروايات ومقارنتها لعزل الزائف منها والمؤدلج، بل تعدى ذلك إلى الاستفادة من مناهج أخرى هي:

1 ـ المنهج المادي التاريخي:

يبدو استخدام المؤلف لأدوات ومفاهيم هذا المنهج منذ بداية الكتاب. ففي الفصل التمهيدي المعنون بـ «لمحة تاريخية عن دولة المرابطين من التشكل إلى الانهيار» يربط الباحث قيام الدولة بالعاملين الجغرافي والاقتصادي، وهو توجه يعاكس ما تواترت عليه كثير من الدراسات الحديثة ذات الصلة بالتاريخ المرابطي، والتي تذهب إلى تفسير قيام الدولة بالعامل المذهبي والرغبة في الجهاد ونشر الإسلام. فمن وجهة نظره، يبدو أن العامل الاقتصادي كان حاضراً بحدة في عمليتي القيام والانهيار، إذ إن أهمية الوطن الصنهاجي من الناحية الستراتيجية هي التي دفعت قبائل صنهاجة إلى التفكير في إنجاز وحدة سياسية ترفعها إلى مصاف القوات الكبرى إبان تلك المرحلة. ذلك أن أغلب المسالك التجارية المتوجهة نحو السودان الغربي موطن التبر والعبيد كانت تمر بالأراضي الصنهاجية، فلماذا، والحال هذه، لا يتم التفكير في استكمال السيطرة على بقية المسالك المتوجهة نحو الشمال والشرق؟

على أن الاستناد على المنهج المادي التاريخي يبدو واضحاً في محاولة المؤلف تحديد طبيعة التشكيلة الاقتصادية ـ الاجتماعية لدولة المرابطين، وهي التشكيلة التي أفلح في تحديد سماتها ناعتاً إياها بالتشكيلة الإقتصادية ـ الإجتماعية المنبثقة عن «إقتصاد المغازي». كما تمكن من وضع الأصبع على مكامن الضعف في بنية هذا الاقتصاد الذي اعتمد بالأساس على مصادر تمويلية ظرفية كالغنائم والصفايا والمصادرات والخراج بالإضافة إلى عائدات التجارة البعيدة المدى. فمصادر المال في «إقتصاد الغزو» لها ارتباط وثيق بالحرب والتوسع. إذ كلما توسعت الدولة، كلما كثرت موارد المال، وما دام أن دولة المرابطين قد توقفت عن التوسع في الفترة التي تلت حكم يوسف بن تاشفين، فإن إقتصاد المغازي عرف ركوداً قاتلاً ساهمت في تكريسه ثورة المصامدة بزعامة محمد بن تومرت.

ولم تغب المقاربة الجدلية في تحليله للظواهر العقلية المدروسة، وكذا في تفكيكه لوضعية الشرائح الإجتماعية. ذلك أنه ربط بين الأطعمة والملبس والمسكن، وبين المستوى الإقتصادي للعائلات. وعندما تعلق الأمر بدراسة هذه الجوانب في البادية المغربية ارتقى بالتحليل إلى المستوى الحضاري دون إغفال الخصوصيات المحلية. ونفس المنهج يبدو بجلاء في تشريح وضعية المرأة سواء في البوادي أو الحواضر، فوضعية المرأة لا يمكن عزلها عن منحدرها الطبقي ووضعها المادي عموماً.

2 ـ المنهج الأنتروبولوجي:

من الطبيعي أن يفرض المنهج الأنتروبولوجي نفسه على دارس المجتمع المغربي خلال القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، فالعادات والتقاليد باعتبارها أنساقاً منتجة لمجموعة من العقليات، لا بد وأن تدفع الدارس إلى الإستئناس ببعض المفاهيم ذات الأصل الأنتروبولوجي. والمتصفح لكتاب «المغرب والأندلس في عصر المرابطين». سيصطدم بالعديد من القضايا ذات الأصل الأنتروبولوجي. فقد ناقش المؤلف مسألة تفضيل الذكر على الأنثى، والتجاء العائلات إلى طلب دعوات الأولياء لترزق بمولود ذكر عوض الأنثى. وتوصل إلى أن الذكور في مجتمع فلاحي يعتبرون سواعد للعمل، في الوقت الذي اعتبرت فيه الإناث أفواهاً للإطعام ومجلبة للذل والعار. نفس الموقف ينسحب على وضعية المرأة وموقف الرجل منها، فالمرأة موصوفة دوماً «بالغباوة» و«الجهل» و«خفة العقل»، وهي أشبه ما تكون بالطفل الذي لا يستقيم إلا تحت توجيه وصي، كما أن طاعة النساء مما «يفسد الدين والدنيا».

وإذا كانت هذه الوضعية تسري على المجتمعين المغربي والأندلسي، فإن قبائل صنهاجة المؤسسة لدولة المرابطين عاشت وضعاً «شاذاً» تمثل في تمتع المرأة بحرية واسعة. الشيء الذي دفع المؤلف إلى التساؤل عن أهلها. وفي هذا العدد طرح إفتراضين يرتبط أولهما بمدى العلاقة التي يمكن أن تكون بين المجتمع الصنهاجي والمجتمع الأموسي، بينما يرتبط الثاني

باحتمال تأثير الموروث البربري القديم على هذه القبائل.

لم يكتف المؤلف بهذين السؤالين، بل سار أبعد حين ناقش هذه الحرية بارتباط مع النظام القبلي، الشيء الذي جعله يصطدم بالمقاربة الإنقسامية التي تذهب إلى أن المجتمعات القبلية تعيش مساواة فعلية بسبب غياب أدنى تقسيم للعمل ذي طبيعة طبقية. أما بخصوص الأندلس حيث تمتعت نساء طبقة الخاصة بحرية واسعة عزاها بعض الباحثين إلى تأثير الحضارة الغربية، فإن الباحث منذ هذا الرأي بالعودة إلى التاريخ الأوروبي خلال المرحلة المدروسة، حيث سجل أن الغرب المسيحي لم تتمتع فيه المرأة بتلك الحرية المزعومة، بدليل أن أوراكا ابنة الملك فردنان وقف أبوها ضد رغبتها في إختيار زوجها. وإذا كان هذا هو حال المرأة في الأوساط الأكثر رقياء فكيف سيكون عليه الحال بالنسبة لمثيلتها في الأوساط الشعبية؟

أما القول بأن المساواة بين الجنسين هي حصيلة التأثير القبلي وهو ما تذهب إليه المدرسة الإنقسامية أو التجزيئية فهو قول فيه كثير من المغالاة، فضلاً عن كونه يعزل الظاهرة عن بنائها التحتي. فعن طريق جمع شتات النصوص التاريخية المنتمية للمرحلة المدروسة تمكن الباحث من توجيه إنتقادات لاذعة للتصور الانقسامي، مبيناً عدم صلاحيته لدراسة الواقع القبلي بالمغرب، الذي يتميز بالخصوبة والتشعب، ذلك أن القبائل المغربية في العصر الوسيط لم تعرف مساواة فعلية، فالتراتبية داخلها كانت واضحة بدءًا من قمة الهرم الذي يتربع فيه شيوخها، وانتهاءً بقاعدته التي يقبع فيها العبيد. وإذا كان هناك من سبب تفسيري لظاهرة تمتع بعض النساء بالحرية الواسعة، فإن المؤلف ينصح بالبحث عنه في طبيعة النفوذ الإقتصادي لعائلاتهن، أما ما عداه، فلا يدخل سوى في باب التصورات النظرية المعزولة عن الواقع.

يبدو الإلمام بآليات المنهج الأنتروبولوجي حاضراً، أيضاً، في مناقشة

الباحث لظاهرة تلثم المرابطين. فقد استند على المعطيات التاريخية لتصحيح بعض التخريجات ذات الطبيعة الأنتروبولوجية التي حاولت تفسير تلك الظاهرة. فبواسطة الرصد الدقيق لظهور وتطور الحركة المرابطية، لاحظ المؤلف أن ظاهرة ارتداء اللثام لم تكن قدراً لصيقاً بالصنهاجيين، وإنما ظهرت عند بداية الحركة، واستمرار التلثم بعد تأسيس الدولة كان الغرض منه رغبة المرابطين في التميز عن رعاياهم.

3 ـ المنهج السيميائي:

إن إختيار الباحث إقتحام حقل التصوف بكل من المغرب والأندلس خلال القرن الخامس وبداية السادس الهجري فرض عليه الإستعانة بالمنهج السيميائي. واللجوء إلى هذا المنهج مؤشر على أن صاحب الكتاب أراد تجاوز السائد والمألوف لدى المؤرخين في علاقتهم بالتصوف والفكر الكرامي. ذلك أن هذا الفكر هو ابن شرعي للواقع التاريخي، حتى وإن بدا في كثير من جوانبه مفارقاً له. فالكرامة حادثة تاريخية تعمل مضموناً سياسياً واقتصادياً واجتماعياً فضلاً عن مضمونها الديني المعروف. من ثم، فإن الإكتفاء بإبراز بعدها الديني لن يضيف شيئاً يذكر لما هو معروف ومألوف. إن تعامل المؤلف مع الفكر الكرامي ينطلق من كون هذا الفكر تعبيراً ملتوياً عن واقع مرفوض من طرف منتجيه.

ولتحليل مضامين هذا الفكر «المخاتل» بامتياز لا بد من الاستعانة بمنهج قادر على النفاذ إلى عمقه بعد تنقيته من القشور والشوائب الأسطورية واللاعقلانية العالقة به. والمنهج السيميائي أقدر المناهج على إنجاز هذه المهمة بحكم أنه لا يكتفي بقراءة الظاهر، بل يلجأ إلى تفكيك الإستعارات وتحليل الرموز والبحث عن معانيها بالعودة إلى مظانها ومرجعياتها في التراث العربي الإسلامي. ولعل ما تمتاز به المقاربة السيميائية التي أنجزها الباحث مقارنة بالمقاربات التي ينجزها عادة دارسو النصوص من أدباء وأنتروبولوجيين هو جمعها بين البعدين الدياكروني والسانكروني. فالكرامة هنا لا تدرس لذاتها أو إعتماداً على طبيعة العلاقات بين أجزائها ومكوناتها،

بل تدرس في علاقتها بالسيرورة التاريخية لمنتجيها في علاقتهم بالمجتمع الذي يحتضنهم.

وهكذا، فإن الفكر الصوفي في نظر الباحث هو برنامج سياسي بديل توخى من ورائه أصحابه إصلاح المجتمع. وما دام أن المبادرات الصوفية طغى عليها الطابع الفردي فضلاً عن إتسامها بالإنعزالية، فإن مجابهة سلطة منظمة تتوفر على عدة أجهزة للقمع كان أمراً مستحيلاً. لهذه الأسباب وغيرها فضل الأولياء والمتصوفة اللجوء إلى منطق التوعية عن طريق الكرامة التي يبدو ظاهرها مسالماً، غير أن باطنها يختزن رفضاً مطلقاً للسلطة وللمجتمع الذي ترعاه.

وبقراءة الرموز التي تتضمنها الكرامات يتضح أن المتصوفة سعوا فعلاً إلى بعث مجتمع جديد يكون نقيضاً للمجتمع القائم الذي استفحلت أزمته. ومن بين الرموز الواردة في كرامات متصوفة العصر الوسيط يذكر المؤلف الحج. ذلك أن العديد من المتصوفة يدشنون حياة الزهد والتصوف بالحج، فما هي الدلالة الرمزية لفريضة الحج؟ يقول المؤلف: «إن الحج في الكرامة هو بمثابة تجديد لقوى روحية، ومرحلة التطور نحو النضج والكمال، وهو في الوقت ذاته وجه لتجربة التكامل ورحيل عن الذنوب، رحيل إلى الله، إلى التطهر وطموح إلى إنبعاث جديد، فورود الحج في الكرامات يعكس رغبة المتصوفة في تطهير الإنسان المعول عليه في المجتمع الجديد» (ص 143).

نفس القول ينطبق على عنصر الماء الذي يرد بشكل مكثف في الكرامات، فهو يرمز إلى التطهر وإزالة النجاسة بمعناها المادي والروحي. والماء في حد ذاته رمز للحياة الجديدة، وإعداد للحياة الطاهرة الخالية من الشوائب. كما أن المشي فوق ماء البحر الذي يرد بعدد من النصوص المنقبية، إنما هو تعبير عن رغبة الولي في الدخول في بحر الحياة النقية. فماء البحر رمز لاستمرار الحياة الطاهرة ونجاة للراغب في الخلاص. ونفس المنطق ينسحب على كرامة طي المسافات، فالولي يتمنى أن تقصر

المسافة الزمنية الفاصلة بين المجتمع القائم ومجتمعه المنشود. كما حلل المؤلف ظاهرة إشتغال بعض المتصوفة بصيد الأسماك، مسجلاً أن هذا الإختيار لم يكن عشوائياً، ذلك أن السمكة في التراث العربي الإسلامي تعتبر رمزاً للتجدد والإنبعاث والتطهر من الخطيئة، وقصة النبي يونس تقدم الدليل على صحة هذا التأويل. كذلك الشأن بالنسبة لكرامة تحويل التراب إلى ذهب، فالتحول هنا يتم في إتجاه الأسمى، من المعدن الخسيس إلى المعدن النفيس أي من حياة قذرة إلى حياة سامية طاهرة.

4 ـ المنهج المقارن:

إذا كانت المقارنة ثابتاً من ثوابت كل عمل تاريخي، فإن المؤلف ارتقى بها من مستواها المعروف لدى المؤرخين أي مقارنة الرؤايا بعضها ببعض حول نفس الحدث أو الظاهرة إلى مستوى جعل منها سلاحاً يساعد على إبراز التفاعل الحضاري بين مجتمعات الحوض الغربي من البحر الأبيض المتوسط. فالمؤلف إبان بسطه لعادات وتقاليد المجتمعين المغربي والأندلسي لم يكتف بتتبع تمظهراتها في المجتمعين المذكورين، بل تتبع جذورها للوقوف على ينابيعها الأولى. وقارىء الكتاب سيعثر، ولا شك، على أمثلة متعددة لهذا التقصي. فعلى سبيل المثال ـ لا الحصر ـ لاحظ المؤلف أن المجتمع الأندلسي يحتفل بمجموعة من الأعياد والمناسبات لا تنتمي إلى روزنامة الأعياد الإسلامية، الأمر الذي حتم عليه البحث عن أصولها ومرجعياتها الحضارية. ومن هذه الأعياد: عيد النيروز (عيد فارسي)، عيد العنصرة (عيد مسيحي) وعيد ليلة العجوز (عيد مسيحي).

هذه إذن هي أهم المناهج التي وظفها الباحث إبراهيم القادري بوتشيش لمناقشة عناصر موضوعه الغني والمتشعب. **على أنه إعتمد أيضاً** على المنهج الوصفي الذي لم نفرد له حيزاً خاصاً، منطلقين من أن المنهج الوصفي هو منهج توأم للمنهج التاريخي. فعملية الوصف تعد من أولى العمليات التي ينجزها المؤرخ قبل أي تركيب أو تنظير. وأخيراً، فإن إعتماد المؤلف على مقاربات متعددة لتفسير الظواهر المدروسة يمكن

إعتباره مشروعاً طموحاً لرؤية التاريخ بمنظور جديد، نتمنى صادقين أن تعمل أجيال الباحثين الشباب على تكريسه وتعميقه.



المسهمون في هذا العدد

جاك فاردنبرغ Jacques Waardenburg:

باحثٌ هولندي الأصل، يعمل أستاذاً للدين المقارن بجامعة جنيف بسويسرا. من مؤلَّفاته الأولى: الإسلام في مرآة الاستشراق (دراسةٌ لرؤية الإسلام في أعمال قُدامى المستشرقين) (بالفرنسية). وآخر أعماله: العلاقات الإسلامية المسيحية في التاريخ والحاضر) (١٩٩٢ بالألمانية).

طه جابر العلواني:

مدير المعهد العالمي للفكر الإسلامي بهرندون/ فرجينيا. أحد كبار رجالات الفقه الإسلامي المعاصرين. له دراساتٌ واهتماماتٌ بمواقع الإسلام في العصر الحاضر، وعلاقات الفكر الإسلامي بالفكر العالمي، وإمكانيات الدعوة في العالم المعاصر. أهمُّ أعماله القديمة تحقيقه الرائع لكتاب «المحصول في الأصول» لفخر الدين الرازي.

علي زيعور

أستاذ الدراسات الإسلامية في الجامعة اللبنانية. اشتهر ببحوثه ودراساته في الجوانب النفسية والتربوية والفلسفية في الفكر العربي الإسلامي قديمه وحديثه. كما نشر نصوصاً عربيةً في سلسلة حول المسائل التربوية وآدابياتها العربية.

أبو بكر أحمد باقادر:

أستاذ الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع بجامعة الملك عبد العزيز بجدّة، المملكة العربية السعودية. له بحوثٌ نظريةٌ وميدانيةٌ في المجال الاجتماعي والإثنولوجي. كما قام بترجمة عدة كتبٍ عن الإنجليزية في المجالات الأدبية، والسوسيولوجية، والأنثروبولوجية.

رضوان السيد:

أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية. مؤلفاته: الأمة والجماعة والسلطة؛ دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي (1984)، ومفاهيم الجماعات في الإسلام (1985)، والإسلام المعاصر (1986)، والجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في الفكر السياسي العربي الإسلامي (1990)، والإعتزال في الفتنة: دراسة في الآثار العقدية والفقهية للحرب الأهلية في الإسلام (1990)، وسياسات الإسلام

المعاصر: مراجعات ومتابعات (1990).
نشراته: الأسد والغواص: حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري (1978)، وقوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي (1979)، وتسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي (1987)، ونصيحة الملوك للماوردي (1990)، والإشارة إلى أدب الإمارة للمرادي (1981)، والجوهر النفيس في سياسة الرئيس لابن الحدّاد (1983)، وتحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك للطرسوسي (1990).

عبد اللطيف حسني:

أستاذٌ جامعيٌّ مغربيٌّ. له دراسة ضخمة عن الناصري صاحب الاستقصا. كما نشر بحوثاً في المجلات العلمية تدور بين التاريخين الوسيط والحديث للمغرب.

محيي الدين عطية:

باحثٌ مصريٌّ في مجال الدراسات الإسلامية، والتراث العربي، والإسلام المعاصر. يعمل مسؤولاً عن قسم الدراسات بالمعهد العلمي للفكر الإسلامي بهرندون/ فرجينيا. شارك في بحوثٍ ومؤتمراتٍ كثيرة، وأصدر مع شقيقه في الستينات مجلة «المسلم المعاصر» الشهيرة التي لا تزال تصدر حتى اليوم.

الحسين بولقطيب:

أستاذ التاريخ الإسلامي الوسيط بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة شُعيب الدُكالي ـ الجديدة ـ المغرب. له بحوثٌ مستفيضةٌ في المجلاَّت العلمية في تاريخ المغرب، في المرحلتين: الوسيطة والحديثة.

تركي علي الربيعو:

كاتبٌ من القطر العربي السوري. له مقالاتٌ في عددٍ من الدوريات العربية. ومن مؤلفاته: الإسلام وملحمة الخلْق والأسطورة (١٩٩٢)، والعنف والمقدَّس (١٩٩٤). وتصدر له قريباً عن دار المنتخب العربي دراسةٌ عن الخطاب التقدمي العربي.

محمد محمد بنيعيش:

باحثٌ مغربيٌّ. له اهتماماتٌ متنوّعةٌ تتصل بفكرة التاريخ. وتاريخ الفكر، وتاريخ المغرب، والرؤية الخلدونية لتاريخ المغربي والعربي. نشر دراساتٍ وبحوثاً في عدة دورياتٍ مختصة.

مولود عَشّاق:

باحثٌ مغربيٌّ. له اهتماماتٌ بفكرة التاريخ، وبالتجديد في الكتابة التاريخية العربية.

عدنان حمود:

باحثٌ لبناني. حاصلٌ على الدكتوراه في العلوم الاجتماعية. له بحوثٌ ميدانية حول سوق العمل، واستفتاآت الرأي العام. كما له متابعاتٌ في المجال الثقافي.

صدر حتى الآن
من مجلة الاجتهاد

المدينة والدولة في الإسلام (1)

****

المدينة والدولة في الإسلام (2)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (2)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (3 ـ 4)
هموم الحاضر والمستقبل

****

السلطة
الفكرة والبنية في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (2)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (3)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (4 ـ 5)

****

البداوة والتحضر في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

البداوة والتحضر في المجال

الثقافي العربي (2)

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي I

****

التوحد والانقسام والاستيعاب
في المجال العربي الإسلامي II

****

التوحد والانقسام والاستيعاب
في المجال العربي الإسلامي III

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي
العربي I

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي
العربي II

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي
العربي III

مجلة الاجتهاد
ملفات الأعداد المقبلة

التجارة والزراعة والنقد والسلطة

مسائل الاقتصاد السياسي

في المجال العربي الإسلامي

****

مسائل الحوار والانفتاح والتجدد

حديث المسيحية والإسلام

****

الوطن العربي في التسعينات

صراعات الثقافة والسياسة

على الأرض العربية

****

خطاب الهوية وخطاب القطيعة

في الثقافة العربية المعاصرة

****

خطاب النهضة والإصلاح

في الثقافة العربية الحديثة

****